یکطرفہ کارروائی کی گئی، اس سے متاثر ہوکر جماعت اسلامی کے ایک سنجیدہ اہل قلم نے یہ پمفلٹ لکھا ہے، اس میں اصل مسئلہ کا جائزہ لیا ہے اور اکثریتی فرقہ، حکومت، غیر مسلم اقلیتوں اور مسلمانوں کو صورت حال کی نزاکت کا احساس اور اس سلسلہ میں ان کے اصل فرائض یاد دلائے گئے ہیں، اور فرقہ وارانہ فسادات کے تدارک کی تدبیریں بتلائی گئی ہیں، اور بعض مفید مشورے بھی دیے گئے ہیں، گو اس کے بعض پہلوؤں سے ہر طبقۂ خیال کے مسلمان متفق نہیں ہو سکتے، تاہم یہ رسالہ مفید ہے اور اس لائق ہے کہ اس کو ہندی میں بھی شائع کیا جائے۔

اسلامی کتبخانوں کی سیر از جناب حاجی محمد زبیر صاحب، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۸۰، قیمت عمر
پتہ: محمد عزیز فرحت منزل، بدر باغ، علی گڑھ (۲) محمد حسین زبیری نشیمن C/1 – 10/2 ناظم آباد، کراچی۔

اردو میں کتب خانوں کے موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے، مصنف کو اس کا خاص ذوق اور علمی تجربہ ہے، انھوں نے اس مختصر رسالہ میں قرون وسطیٰ کے اسلامی کتبخانوں کے قیام و نظام اور بلاد اسلامیہ کے متعدد کتبخانوں کا مختصر تذکرہ کیا ہے، یہ رسالہ اگرچہ مختصر لیکن بہت مفید اور بقامت کہتر اور بقیمت بہتر کا مصداق ہے، فن لائبریری کے طلبا کے علاوہ عام علمی مذاق رکھنے والوں کے مطالعہ کے بھی قابل ہے۔

مولانا عبد السلام ندوی کی یادیں ۔ مرتبہ جناب کبیر احمد صاحب جائسی، تقطیع کلاں، کاغذ،
کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۸۲، قیمت ۸ر، پتہ: شبلی نیشنل کالج میگزین، اعظم گڈھ۔

شبلی نیشنل کالج میگزین نے مولانا عبد السلام ندوی مرحوم کی یادگار میں یہ خاص نمبر نکالا ہے، جسے مولانا کے عقیدتمند اور شبلی کالج کے ایک ہونہار طالب علم کبیر احمد جائسی نے بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، اس نمبر میں لکھنے والے بیشتر وہی لوگ ہیں جن کو مولانا سے پوری واقفیت اور ان سے گہرا تعلق رہا ہے، شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی اڈیٹر معارف کا مقالہ سب میں جامع اور بہتر ہے، سید صباح الدین صاحب کا مضمون مولانا کی دلچسپ زندگی ہی کی طرح دلچسپ ہے، لائق مرتب کا مضمون بھی بہتر ہے، البتہ علی حماد صاحب عباسی کے مضمون میں کچھ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، گر وہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے، مجموعی حیثیت سے یہ نمبر اچھا اور مولانا مرحوم کی شخصیت اور کمالات کا مرقع ہے۔

"ض"

جلد ۸۵ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۰ء نمبر ۳

فہرست مضامین

شذرات

گذشتہ مہینے نواب حمید اللہ خاں مرحوم کے انتقال کی خبر اس وقت ملی جب شذرات کی کاپی جم چکی تھی، اسلیے معارف اس حادثہ پر اپنے تاثرات کا اظہار نہ کر سکا، نواب صاحب مرحوم اپنے اوصاف و خصوصیات میں دوسرے والیانِ ریاست سے بہت مختلف تھے، ان میں دین و دنیا کی بہت سی خوبیاں جمع تھیں، فہم و فراست اور تدبیر و سیاست میں وہ ہندوستان کے ممتاز مدبروں میں تھے، اور ہر طبقہ میں بڑی عزت و وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، مذہبی اعتبار سے عملاً دیندار تھے، والیانِ ملک میں اس زمانہ میں وہ تنہا حافظ قرآن تھے، حج و زیارت کے شرف سے بھی مشرف ہوئے تھے، انکی تعلیم و تربیت عام شہزادوں کے برعکس بڑی سادگی سے ہوئی تھی، اور انھوں نے بغیر کسی امتیاز کے علی گڈھ کالج میں عام طلبہ کی طرح تعلیم پائی تھی جسکا اثر بعد میں بھی انکی زندگی پر رہا، چنانچہ انکے یہاں درباری آداب و تکلفات نہ تھے اور ہر شخص سے عام انسانوں کی طرح ملتے جلتے تھے،

نواب صدیق حسن خاں مرحوم کے اثر سے ریاست بھوپال میں اس زمانہ میں بھی مذہب کے بڑے اثرات تھے جس سے دین و ملت کو بڑا فائدہ پہنچا، مسلمانوں کا کوئی دینی و تعلیمی ادارہ اس ریاست کے فیض سے محروم نہ تھا، یہ وراثت نواب حمید اللہ خاں کے حصہ میں بھی آئی تھی، بلکہ انکی صحیح تعلیم و تربیت نے ان خیالات میں اور زیادہ جلا پیدا کر دی تھی، اور انھوں نے اپنے دورِ حکومت میں بہت سی اصلاحات کیں، وہ ایک عرصہ تک مسلم یونیورسٹی کے چانسلر بھی رہے تھے، دار المصنفین بھی ریاست بھوپال کے ابر کرم کا ممنون تھا، بلکہ اسکا قیام ہی نواب سلطان جہاں بیگم مرحومہ کی فیاضی سے عمل میں آیا تھا، اس ریاست کے خاتمہ سے ایک بڑے خیر کا خاتمہ ہو گیا، افسوس ہے کہ نواب حمید اللہ خاں کی وفات سے انکی آخری یادگار بھی مٹ گئی، والبقاء للہ وحدہ۔

ان کی وفات کے جو حالات اخبارات میں آئے ہیں وہ ان کے حسن خاتمہ کی دلیل ہیں، اللہ تعالیٰ ان کے اعمال حسنہ کے طفیل میں ان کو عالم آخرت کی سربلندی سے بھی سرفراز فرمائے۔

مشہور انگریز مورخ مسٹر آرنلڈ ٹوئن بی نے جو اس سے پہلے بھی ہندوستان آ چکے ہیں، اس سال "آزاد میموریل لکچرس" کے سلسلے میں ۲۲، ۲۳، ۲۴ فروری کو "دی ورلڈ اینڈ انڈیا" کے عنوان سے دلی میں تین لکچر دیے، اس میں انھوں نے بہت سی معقول و مفید باتیں کہی ہیں، لیکن اسلام کو غیر روادار مذہب بتایا جسکی توقع ان کے جیسے وسیع النظر مورخ سے نہیں کیجا سکتی تھی، مگر ایسے لوگوں کی تقریریں و تحریریں بہت کم سیاسی مصالح سے خالی ہوتی ہیں، وہ جس لباس میں بھی ہوں ان کا انداز عموماً ایک ہی ہوتا ہے، اسلیے جہاں جیسا موقع ہوتا ہے ویسے ہی خیالات ظاہر کرتے ہیں، ہندوستان میں ان کے مصالح کا تقاضا یہ تھا کہ اسلام کو غیر روادار کہا جائے، کل اگر ضرورت ہوگی تو اس کے خلاف کہنے میں بھی ان کو تامل نہ ہوگا، اگر کسی اسلامی ملک میں تقریر کرینگے تو اسلام کی رواداری کا راگ الاپیں گے، اس لیے اس قسم کے بیانات کی کوئی اہمیت نہیں ہے،

اس میں اعتراض کا پہلو صرف یہ ہے کہ جس شخص کی یادگار میں یہ لکچر دیا گیا ہے وہ نہ صرف ایک نامور مسلمان بلکہ اسلامی رواداری کا مجسم نمونہ تھا، جس کا اعتراف خود ہندوستان کو بھی ہے، اس لیے ایسے لکچر میں اسلام کے خلاف کچھ کہنا اور اس کو غیر روادار بتانا کہاں تک مناسب تھا، یہ تو "آزاد میموریل لکچرس" کے مقصد کے سراسر خلاف ہے، اس لیے جب یہ لکچرس چھپیں تو اس میں سے اس فقرہ کو نکال دینا چاہیے۔

ابھی حال میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی کی ادارت میں "فکر و نظر" کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ یونیورسٹی سے نکلا ہے، اسکا پہلا نمبر ظاہری اور معنوی دونوں خوبیوں سے آراستہ ہے، گو ایک نمبر سے اسکے مستقبل کے بارہ میں کوئی رائے قائم نہیں کیجا سکتی، لیکن اسکی عنان ادارت جیسے لائق اور تجربہ کار ہاتھوں میں ہے، اور مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر زیدی صاحب جیسے علم دوست کی امداد و حمایت بھی اس کو حاصل ہے، اس سے امید ہے کہ وہ مسلم یونیورسٹی کی علمی سرگرمیوں کا صحیح ترجمان ہوگا، ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب محض یونیورسٹی کے ایک بڑے

عہدہ دار ہی نہیں بلکہ صاحب علم و نظر اہل قلم اور متعدد بلند پایہ کتابوں کے مصنف بھی ہیں اور علم و ادب کی خدمت کا ذوق بھی رکھتے ہیں، اس لیے توقع ہے کہ یونیورسٹی کی علمی فضا پر اس کا اثر پڑے گا اور اس کی پرانی علمی روایات پھر تازہ ہو جائیں گی۔

جب سے ہندو یونیورسٹی کے اندرونی حالات بے نقاب ہوئے ہیں، مسلم یونیورسٹی کے خلاف فرقہ پرستوں کے جذبات اور بھڑک گئے ہیں اور وہ اسکو بدنام کر کے خفت مٹانا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی حال ہی میں ایک صاحب نے پارلیمنٹ میں یونیورسٹی کے خلاف تقریر کی ہے اور اسکو مختلف الزاموں کا نشانہ بنایا ہے، ایسے لوگ تعصب کے جنون میں اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر بلا وجہ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچ گیا تو اس کے اثر سے حکومت بھی نہ بچ سکے گی، مسلمانوں کے معاملہ میں حکومت ہند کی سیکولرزم کا سب سے بڑا نشان مسلم یونیورسٹی ہے اسلیے اسلامی ملکوں کے جو اکابر بھی ہندستان آتے ہیں انکو مسلم یونیورسٹی ضرور دکھائی جاتی ہے، اگر اس نشان کو کوئی نقصان پہنچا تو دنیائے اسلام کے سامنے ہندستان کی سیکولرزم کا سارا بھرم کھل جائیگا، اسلیے جو لوگ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچانا چاہتے ہیں وہ درحقیقت حکومت کے ساتھ دشمنی کر رہے ہیں

یہ یونیورسٹی یا مسلمانوں پر یہ کوئی احسان نہیں ہے بلکہ خود حکومت ہند کے مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نہ صرف یونیورسٹی کو کوئی نقصان نہ پہنچنے پائے بلکہ اسکو اسکی اصلی روح اور اسکی روایات و خصوصیات کے ساتھ برقرار رکھا جائے اور اس میں مسلمانوں کی تہذیبی و ملی خصوصیات اتنی نمایاں ہوں کہ وہ حقیقۃً مسلمانوں کا ادارہ معلوم ہو، محض ظاہر بینوں کیلیے فریب نظر نہ ہو، اور یہ فرض سب سے زیادہ یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد پر عائد ہوتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ انقلاب کے دور خصوصاً مخالف حالات میں صحیح رہنمائی کرنا اور اعتدال و توازن برقرار رکھنا نہایت مشکل ہوتا ہے لیکن قوموں کے امتحان کا اصلی وقت بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ کس طرح ان حالات کا مقابلہ کرتی ہیں کہ جس سے انکا قومی وجود اور انکی ملی خصوصیات بھی برقرار رہیں اور وہ نئے حالات سے اپنے کو ہم آہنگ بھی کر سکیں سرسید نے ۵۷ء کے انقلاب کے بعد علی گڑھ کالج اسی مقصد سے قائم کیا تھا، آج بھی وہی بلکہ اس سے بھی زیادہ نازک صورت حال درپیش ہے، اس لیے یہی فرض ان کے جانشینوں پر بھی عائد ہوتا ہے، مگر اس راہ میں حسن نیت کے باوجود سرسید سے جو غلطیاں ہوئیں اور جن میں وہ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایک حد تک معذور بھی تھے ان سے اب بچنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ اگر یونیورسٹی مسلم یونیورسٹی نہ رہی تو خواہ وہ مادی حیثیت سے کتنی ہی ترقی کر جائے اس سے کچھ حاصل نہیں، ہمارا نقطۂ نظر تو یہ ہونا چاہیے

اگر یک ذرہ کم گردد ز انگیز وجود من
بایں قیمت نمی گیرم حیات جاودانی را

مقالات

اسلامی فکر میں وحدت الوجود کا نظریہ

از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے، لکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی

وحدت الوجود کا خیال سب سے پہلے یونانی مفکر زنوفنیز (Xenophanes) کے یہاں ملتا ہے بقول ویبر (Weber):

"اس کی تحریروں اور تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے، جسے وہ وحدت الوجود کا مترادف سمجھتا ہے .... وہ کہتا ہے، خدا صرف ایک ہی ہے جس کا ہو کے دیوتاؤں یا فانی انسانوں سے نہ صورت میں مقابلہ کیا جا سکتا ہے نہ ذہن میں، یہ خدا واحد ہمہ تن چشم، ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے۔"

اسی طرح پروفیسر تھلی (Thilly) لکھتا ہے:

"زنوفنیز (Xenophanes) وحدت الوجود کا قائل ہے، اور خدا کو کائنات کی اصل اور ازلی سمجھتا ہے، جس میں سب کچھ بحیثیت واحد اور کل کے موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کے نزدیک خدا ہی کائنات ہے، وہ روح خالص نہیں ہے، بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا نام ہے۔"

زنوفنیز کی شاعرانہ وحدت الوجود کی تکمیل اسکے شاگرد پرمنیدس (Parmenides)

نے کی، بقول ویبر:-

"پرمنیدس (Parmenides) نے اپنے استاد کی تعلیمات کی تکمیل کی اور انھیں ایک باقاعدہ وحدتی نظام کا نقطۂ آغاز بنایا"۔

پرمنیدس ہی نے "وجود مطلق" کے تصور کا آغاز کیا جسے وہ کائنات کا مبدء اولین سمجھتا ہے، ولیم نسل لکھتا ہے:-

"پرمنیدس کہتا ہے، فقط وجود ہے، غیر وجود نہیں اور نہ اسکا ہونا خیال میں آسکتا ہے"۔

پرمنیدس ہی سے افلاطون نے اپنے نظریۂ تصورات کو اخذ کیا، چنانچہ ویبر لکھتا ہے:-

"افلاطون پرمنیدس کی وحدیت سے اپنی تصوریت کو اخذ کرتا ہے"۔

اس طرح کچھ دنوں کے لیے وحدت الوجود کا خیال یونانی فکر سے علیحدہ ہوگیا، مگر ارسطو کے بعد رواقیوں نے پھر وحدت الوجود کے عقیدے کو از سر نو زندہ کیا، لیکن ان کی وحدت الوجود میں مادیت کا رنگ غالب ہے، ویبر لکھتا ہے:

"رواقیوں کی دینیات وحدت الوجود اور الہیت کے درمیان مصالحت و مفاہمت کی کوشش تھی، وہ خدا اور کائنات کو ایک ہی سمجھتے تھے، لیکن ان کے نزدیک کائنات ایک امر حقیقی ہے، ایک زندہ خدا جو اشیاء کا علم رکھتا ہے، جس کے ہاتھ میں ہماری تقدیر ہے، جو ہم سے محبت کرتا ہے اور ہماری بہتری چاہتا ہے، مگر جذبات انسانی سے پاک ہے"۔

رواقیین کی وحدت الوجود کا ماحصل پروفیسر تھلی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:

"وہ کائنات کو ایک باعقل و فہم مقصدی نظام سمجھتے تھے، اور اسی میں دانشمندی سمجھتے تھے کہ خود کو ارادۂ کلی کا تابع بنادیا جائے، اور اس طرح مقصد کلی کے تحقق میں ہاتھ بٹائیں"۔

مگر تیسری صدی مسیحی میں یونان میں ایک فکری انقلاب آرہا تھا، اور اجتماعی عقل اپنی قلبی تڑپ کو

خاموش اور خود کو ارادۂ کلی کے تابع فرمان بنادینے کی کوشش کے باوجود اس بات پر قناعت نہیں کرسکتی تھی کہ صرف اپنے معصوم قلوب میں سکون و طمانیت اور قوت و طاقت پانے کی کوشش پر قناعت کرلے، بقول تھلی "خدا سے دوری و مہجوری کا احساس اور ایک بلند تر الہام ربانی کی خواہش قدیم دنیا کی آخری صدی کا طرۂ امتیاز تھا"۔

اس انداز فکر نے یونانی فکر کے آخری دور میں تین مختلف فلسفیانہ نظام پیدا کیے۔ ان میں آخری نظام نو فلاطونیت (Neo-Platonism) تھا جس نے رواقیوں کی اس کوشش کو جو انھوں نے وحدت الوجود اور الہیت کی مفاہمت و مصالحت کے سلسلے میں کی تھی، اپنی آخری حد تک پہنچادیا، وہ رواقیوں کی مادی وحدت الوجود سے مطمئن نہ ہوسکے۔ انھوں نے خدا کو کائنات سے ماوراء سمجھنے کے باوجود کائنات کو اس سے صدور و انبثاق کے ذریعے مستخرج کیا۔

بقول تھلی ان کے نزدیک خدائے تعالیٰ ہی تمام وجود کا منبع ہے اور جسم و روح اور مادہ و صورت کے تمام تناقضات و تضادات کا ماخذ ہے۔ بایں ہمہ خود تمام تناقضات و تضادات سے پاک اور منزہ ہے، وہ واحد مطلق ہے، اس میں کثرت اور تنوع کا کوئی سوال نہیں، وہ اس قدر وراء الوراء ہے کہ ہم جو کچھ اس کے بارے میں کہیں اس سے محض اس کی تحدید ہی ہوتی ہے، اس لیے ہم اس کو خیر یا جمال تک سے متصف نہیں کرسکتے۔ ہم اسے صرف سلوب سے متصف کرسکتے ہیں، ایجابات سے نہیں یعنی صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے وہ کیا ہے،

آگے چل کر پروفیسر تھلی لکھتا ہے کہ

"اگرچہ کائنات خدا ہی سے نکلی ہے، لیکن خدا نے اسے پیدا نہیں کیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائنات خدا کے ارتقاء کا نتیجہ ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ کامل و مکمل ہے جس میں کسی ارتقاء کی گنجائش نہیں، کائنات کا صدور خدائے تعالیٰ سے انبثاق کے ذریعہ ہوا ہے جو اس کی فعالیت

اور محدود قدرت کا ایک ناگزیر (overflow) تھا،

نوفلاطونیت ہی قدیم مسلمان مفکرین میں منتقل ہوئی اور اسی کے ذریعہ غالباً وہ وحدت الوجود کے عقیدے سے آشنا ہوئے، لیکن یہ عقیدہ اسلامی فکر میں کب اور کس طرح داخل ہوا، اس کی تفصیلات ابھی مستور ہیں اور کسی محقق کی منتظر ہیں،

اسلامی فکر میں اس نظریے کے سب سے بڑے علمبردار شیخ محی الدین ابن عربیؒ تسلیم کیے جاتے ہیں، جن کا زمانہ ساتویں صدی ہجری ہے، انھوں نے فتوحات مکیہ کے عقیدۂ اول میں ذات باری کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ واجب تعالیٰ بذات خود موجود ہے۔ اس کے وجود کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا، بلکہ وہ وجود مطلق ہے، اور وجود مطلق چونکہ ایک مفہوم کلی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود و ثبوت نہیں، اس لیے ذات باری کو کائنات عالم میں جاری و ساری کیا گیا،

اسی بنا پر جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ذات باری کا مشاہدہ دنیا اور آخرت میں یکساں طور پر ہوتا ہے، ان کا قول ہے کہ وہ ہمیشہ ذات خداوندی کے دیدار سے فیضیاب ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ اپنی معرکہ آرا تصنیف منہاج السنہ میں فرماتے ہیں:

"وکثیر من الناس یزعمون ویظنون انھم یرون اللہ فی الدنیا بأعینھم"

آگے چل کر فرماتے ہیں:-

واھل الوحدۃ القائلون بوحدۃ	اہل وحدت وحدت الوجود کے قائل ہیں،
الوجود کا صحاب ابن عربی و ابن	مثلاً ابن عربیؒ ابن سبعین اور ابن فارض
سبعین و ابن الفارض یدعون	کے اصحاب، وہ مدعی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ
انھم یشاھدون اللہ دائما	کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، کیونکہ انکے
فان عندھم مشاھدتہ فی	نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں اسکا

الدنیا والآخرۃ علی وجہ واحد	مشاہدہ ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے کیونکہ
اذ کانت ذاتہ الوجود المطلق	اس کی ذات وجود مطلق ہے جو پوری
الساری فی الکائنات	کائنات میں ساری ہے،

صوفیائے کرام میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ملتی ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، مثلاً حضرت بایزید بسطامیؒ اور حسین بن منصور حلاج اور صوفی شعرا، میں شیخ فریدالدین عطار اور مولانا جلال الدین رومی، ان کے نزدیک ذات باری ہی سب کچھ ہے، اس کے ماسوا کچھ بھی نہیں، ان کا منتہائے مقصود اپنی ہستی کو بالکلیہ فنا کر دینا اور خود کو معدوم سمجھنا ہے، اسی بنا پر حضرت بایزید بسطامیؒ نے ایک مخصوص کیفیت کے عالم میں سبحانی ما اعظم شانی فرمایا تھا، اور منصور حلاج نے نعرۂ انا الحق بلند کیا،

بایزید بسطامیؒ کی جلالت قدر متفق علیہ ہے، لیکن منصور حلاج کے معاملے میں شروع ہی سے اختلاف رہا ہے، چنانچہ ان کے محضر پر علماء کی ایک جماعت نے دستخط نہیں کیے جس کے گل سرسبد ابو العباس بن شریح تھے، بعد کے لوگوں میں بھی ان کی عقیدت ان سے برأت پر غالب رہی، ان کے عقیدتمند ان کے اس نعرے کو خلاف شرع معانی پر محمول کرنے کے بجائے "ظنوا المسلمین خیراً" ہی پر عمل کرتے رہے، چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں مخدوم علی بن عثمان ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں فرمایا کہ منصور حلاج اتحاد و حلول کے عقیدے سے بری تھے، اور یہ عقیدہ ایک گمنام شخص فارس نامی نے جو خود کو ان کا مرید بتلاتا تھا، ان کی طرف منسوب کیا، فرماتے ہیں:

"دگر وے دیگر نسبت مقالت خود بفارس کنند۔ و وے دعویٰ کند ایں مذہب حسین بن منصور است۔ دیگر از وے کے را از اصحاب حسین ایں مذہب نیست۔ و من ابو جعفر صیدلانی را دیدہ ام با چہار ہزار مرد اندر عراق پراگندہ کہ حلاجیاں بودند، جملہ بر فارس

بدیں مقالت لعنت می کردند۔"

اسی طرح ساتویں صدی ہجری میں مولانا روم نے فیہ ما فیہ میں منصور حلاج کے نعرۂ انا الحق کے متعلق حسب ذیل اعتذار پیش کیا ہے۔

"آخر ایں انا الحق گفتن منصوؔ ہم ازیں معنی است۔ مردم پندارند کہ دعویٰ بزرگ است انا العبد گفتن دعویٰ بزرگ است۔ انا الحق عظیم تواضعست، زیرا آنکہ می گوید کہ من عبد خدا ایم دو ہستی اثبات می کند یکے خود را دیگے خدا را۔ اما آنکہ انا الحق می گوید خود را عدم کرد یاد داؤ می گوید کہ انا الحق یعنی من نیستم، ہمہ اوست۔ جز خدا را ہستی نیست، من بکلی عدم محضم و ہیچم۔ تواضع دریں بیشتر است ایں است کہ مردم فہم نمی کنند۔"

یعنی انا الحق کا قائل اپنی ذات کو معدوم سمجھ کر صرف خدا کی ہستی کا اثبات و اقرار کرتا ہے، کیونکہ اس میں بہ نسبت انا العبد کے تواضع زیادہ ہے، جس کے اندر بندہ کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا بھی وجود ثابت کرتا ہے

مخدوم علی ہجویریؒ کی تصریح سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ ابو حلمان دمشقی یا فارس نے داخل کیا، لیکن انھوں نے اس فرقے کے متعلق زیادہ تفصیل نہیں دی، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"ومن کہ علی بن عثمان الجلابی ام می گویم کہ من ندانم کہ فارس وابو حلمان کہ بودند وچہ گفتند۔"

اس کا تفصیلی تذکرہ امام عبد القاہر بغدادی نے الفرق بین الفرق میں دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے: اسلام میں کل دس فرقے حلولیہ کے ذیل میں شمار کیے جاتے ہیں جن میں سے اکثر غلاۃ روافض میں سے ہیں ان فرقوں کے نام یہ ہیں (۱) سبابیہ (۲) بیانیہ (۳) جناحیہ (۴) خطابیہ (۵) رزامیہ (یہ لوگ مرو اور ہرات کے علاقوں میں برکوکیہ کے نام سے موسوم تھے) (۶) نمیریہ (۷) مقنعیہ (۸) حلمانیہ (۹) حلاجیہ اور (۱۰) عذافرہ۔

فرقہ حلمانیہ کے متعلق عبد القاہر بغدادی لکھتے ہیں کہ یہ فرقہ ابو حلمان دمشقی کی جانب منسوب ہے۔ یہ دراصل فارس کا تھا لیکن چونکہ اپنی بدعت کا اظہار دمشق میں کیا اس لیے دمشقی کہلایا، یہ لوگ اس بات کے قائل تھے اللہ کی روح حسین اشخاص میں حلول کر جاتی ہے، چنانچہ جب کوئی حسین شکل نظر آتی تو یہ لوگ اس خیال سے سجدے میں گر پڑتے کہ اللہ اس کے اندر حلول کیے ہوئے ہوگا۔ بقول عبد القاہر بغدادی یہ فرقہ اس وجہ سے حلول کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے بارے میں فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ فاذا سویتہٗ ونفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین۔ اور یہ حکم باری ان کے زعم کے مطابق اس بنا پر تھا کہ خود اللہ تعالیٰ آدمؑ میں حلول کر گیا تھا، اور یہ اس لیے کہ اس نے آدمؑ کو احسن تقویم میں پیدا کیا تھا،

منصور حلاج کے متعلق یہ یقینی طور سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا وہ حلول و اتحاد کے قائل تھے یا نہیں، جیسا کہ ابو العباسؒ بن شریح کے جواز قتل کا فتویٰ نہ دینے سے مخدوم علی ہجویری کی تصریح اور مولانا روم کی توجیہ سے اندازہ ہوتا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ ان کا اسلوب بیان بہت ہی ادق اور مغلق تھا جس سے لوگوں کا اختلاف یا فتنہ میں پڑنا ایک فطری امر تھا، چنانچہ حافظ شیرازی فرماتے ہیں:

منصور بر سر دار ایں نکتہ خوش سراید کا مثال ایں مسائل از شافعی مپرسید

اس کے بعد غالباً یہ نظریہ مفکرین متصوفین کے یہاں زیادہ واضح شکل میں نہیں ملتا تا آنکہ چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کے آغاز میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے اس ساز کو اس بلند آہنگی سے چھیڑا کہ فضائے بسیط اس کے نغموں سے گونج اٹھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک بادۂ کہنہ تھی جو خم میں سمائے نہیں سماتی تھی اور باہر چھلکی پڑتی تھی۔ ان کی جملہ تحریرات و تصنیفات اسی نظریۂ وحدت الوجود کی آئینہ دار ہیں، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ذات باری وجود مطلق ہے، یہ وجود مطلق کا نظریہ کہاں سے آیا، ابھی تک اس کی تحقیق نہیں ہو سکتی، البتہ فلسفیانہ فکر میں اس کا

ذکر سب سے پہلے بو علی سینا کے یہاں ملتا ہے، لیکن یہ نہیں معلوم کہ بو علی سینا کے یہاں کہاں سے آیا،
امام ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ یہ چیز اس نے اپنے باپ اور بھائی سے جو باطنی مذہب کے سرگرم پیرو تھے،
اخذ کی، چنانچہ فرماتے ہیں:

"کان ابن سینا وامثاله من اهل دعوة القرامطة الباطنية
..... وقد ذكر ذلك عن نفسه وانه كان هو واهل بيته من اهل
دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة"

اگر یہ خیال صحیح ہے اور اسے باور نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں تو غالباً مسلمہ بن احمد مجریطی وجود
مطلق کا عقیدہ باطنی مبلغین سے اخذ کر کے اپنے ہمراہ اخوان الصفا کے رسائل کے ساتھ اندلس
لے گیا اور یہاں کی سرّی انجمنوں نے اس سے اخذ کر کے اپنے مخصوص ممبروں میں اس کی اشاعت
کی، اس طرح وجود مطلق کا تصور جو ایک طرح یونان کے رواقی فلاسفہ کی وحدۃ الوجود کا مرکزی
مسئلہ تھا، خفیہ طور پر سرّی انجمنوں میں نشو و نما پاتا رہا، عموماً اس قسم کے مسائل میں دلکشی ہوتی ہے
اس لیے غالباً انھیں خفیہ انجمنوں میں سے کسی انجمن سے شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے یہ تصور اخذ کیا اور
وہ ان کو اتنا پسند آیا کہ انھوں نے اس کو اپنی زندگی کا شاہکار بنا دیا، چنانچہ آج توحید وجودی
اور شیخ محی الدین ابن عربی لازم ملزوم ہیں،

لیکن باوجود اس دلکشی و جاذبیت کے جو اس قسم کے مسائل میں ہوا کرتی ہے، علمائے اسلام
کے سنجیدہ طبقے نے اسے ملت کے لیے مضر سمجھا، انھیں اندیشہ ہوا کہ اس سے شریعت کی بنیادیں متزلزل
ہو جائیں گی اور تکالیف شرعیہ پر عمل نہ کرنے کیلیے لوگوں کو ایک بہانہ ہاتھ آ جائے گا، اس لیے
انھوں نے اس عقیدے کی تردید شروع کر دی اور اس پر مختلف اعتراضات وارد کیے کہ
اصل قباحت ذات واجب کو وجود مطلق فرض کرنے میں ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک وجود مطلق

معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ میں سے ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ
سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے:

"وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان"

لیکن ذات واجب کو عدم یا معدوم قرار دینا صحیح نہیں، کیونکہ یہ صریح البطلان ہے اور نہ
اس کو ماہیت موجودہ یا ماہیت مع الوجود ہی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس شکل میں اس کے لیے احتیاج
اور ترکیب لازم آتی ہے، اس لیے صوفیہ اور فلاسفہ کی ایک جماعت کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ ذات واجب
کی حقیقت وجود مطلق ہے، اس عقیدے پر جو اعتراض کیا گیا اور اس کا جو کچھ جواب دیا گیا، اس کو
علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں اس طرح پیش کیا ہے:

جب ان فلاسفہ اور صوفیہ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجود مطلق ایک مفہوم کلی ہے، جس کا
خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، البتہ اس کے افراد تقریباً نامتناہی حد تک کثیر ہوتے ہیں اور
واجب موجود واحد ہے، جس میں کوئی کثرت نہیں تو وہ جواب دیتے ہیں کہ واجب ایک واحد شخصی
ہے جو اپنے وجود کے ساتھ موجود ہے جو عین ذات ہے، رہا تکثر فی الموجودات تو وہ اضافات کی
وجہ سے ہے، نہ ان کے تکثر وجودات کی وجہ سے، لہذا جب وجود کی نسبت انسان کی طرف کی جاتی
ہے تو ایک موجود حاصل ہو جاتا ہے اور جب گھوڑے کی جانب کی جاتی ہے تو دوسرا موجود حاصل ہو جاتا ہے، وہلم جرا،
چنانچہ اس قول کے معنی کہ "الواجب موجود" یہ ہیں کہ واجب وجود ہے اور "الانسان او الفرس او غیرہ موجود" کے
معنی ہوئے کہ وہ صاحب وجود ہیں، اس مفہوم میں کہ ان کی نسبت واجب کی جانب ہے۔

اس کے بعد علامہ تفتازانی اپنی ذاتی رائے کا اظہار فرماتے ہیں کہ یہ تاویل و توجیہ
محض اس تصریح کی بدنمائی دور کرنے کے لیے کی جاتی ہے کہ واجب موجود نہیں ہے اور یہ کہ

نعوذ باللہ ہر وجود حتی کہ تمام ذرات کا وجود واجب ہے، ورنہ تکثر موجودات اور وجود مطلق کا مفہوم کلی ہے جس کا تحقق و ثبوت محض ذہن میں ہوتا ہے، بالکل ضروری ہیں۔

اسی طرح ان سے پہلے امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تصنیف بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول میں توحید کے بارہ میں مسلمانوں میں تین تعبیرات کا ذکر کرنے کے بعد ان پر سخت تنقید کی ہے، فرماتے ہیں:-

وهؤلاء منتهاهم ان يقولوا هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق كما قاله طائفة منهم او بشرط نفي الامور الثبوتية كما قاله ابن سينا واتباعه او يقولون هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القونوي وامثاله

یعنی ذات واجب وجود مطلق بشرط الاطلاق ہے، یا وجود مطلق بشرط نفی الامور الثبوتیہ ہے۔ یا وجود مطلق لابشرط ہے۔ مقدم الذکر دو تعبیرات فلاسفہ و حکما، مثلاً بوعلی سینا اور ان کے متبعین کی ہیں اور آخری تعبیر صوفیہ مثلاً صدر الدین قونوی وغیرہ نے کی ہے،

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے وجود مطلق کو اس علم کا موضوع بنا دیا، حالانکہ یہ وجود مطلق ہی ہے جو واجب اور ممکن، علت اور معلول، قدیم اور محدث کے درمیان منقسم ہے اور مورد تقسیم سبھی اقسام میں مشترک ہے، لیکن چونکہ ان لوگوں کے لیے اپنے بعض اصول کی بنا پر وجود کی تقسیم واجب اور ممکن کے درمیان ممکن نہ تھی اس لیے وجود واجب کو وجود مطلق بشرط الاطلاق قرار دیا جس کی بجز وجود مطلق کے کوئی حقیقت نہیں، یا وجود مطلق بشرط سلب الامور الثبوتیہ قرار دیا، اور یہ لوگ اس کی تعبیر اس طور سے کرتے ہیں کہ اس کا وجود کسی ماہیت اور حقیقت کو عارض نہیں، یہ تعبیر اس اصل فاسد پر مبنی ہے کہ ان حقائق کو جو خارج میں ثابت ہیں وجود عارض ہوتا ہے، اور اس کی بنیاد ایک دوسری اصل پر ہے، وہ یہ کہ خارج میں شے کا وجود ہوتا ہے،

جو اس کی حقیقت کے علاوہ ہے، چنانچہ خارج میں ایک حقیقت ایسی ہوتی ہے جس کو کبھی وجود عارض ہو جاتا ہے اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہے، اسی لیے منطق میں ماہیت اور وجود کے مابین فرق کیا جاتا ہے،

اس تقریر کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ماہیت کی تفسیر ذہنیات (ما یکون فی الاذہان) سے اور وجود کی تفسیر عینیات (ما یکون فی الاعیان) سے کرتے تو کوئی قباحت لازم نہ آتی اور یہ بالکل درست ہوتا، در اصل یہی تخیل ان کے پیش نظر تھا لیکن انھیں اس بات کا توہم ہو گیا کہ جو ماہیت ذہن میں ہے، وہ بعینہ وہی موجود ہے جو خارج میں ہے اور یہی غلطی کی اصل بنیاد ہے،

اس کے علاوہ جب واجب کو وجود مطلق بشرط الاطلاق قرار دیا گیا تو پھر اسے کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا جو اسے ممتاز کر سکے چنانچہ نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ واجب بنفسہ ہے اور نہ یہ کہ وہ واجب بنفسہ نہیں ہے، اسی طرح کسی نفی یا اثبات سے موصوف نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے ایک قسم کی تمییز اور تقیید لازم آتی ہے، اور یہ ایک واقعہ ہے کہ خلو عن النقیضین اسی طرح محال ہے جس طرح جمع بین النقیضین محال ہے۔

اسی طرح جب وجود مطلق کو سلب الامور الثبوتیہ کی شرط سے مقید کیا جاتا ہے تو اس میں اس سے زیادہ قباحت لازم آتی ہے، جتنا کہ امور ثبوتیہ اور امور عدمیہ دونوں کے سلب کی شرط سے مقید کرنے پر ہوتی ہے، کیونکہ واجب وجود کے مسمیٰ میں غیر کا مشارک ہے جو غیر امور وجودیہ کے ذریعہ اس سے ممتاز ہے اور واجب امور عدمیہ کے ذریعہ اس غیر سے ممتاز ہوگا، چنانچہ تمامی موجودات اس سے اکمل اور افضل لازم آتی ہیں،

جہاں تک صوفیہ کا تعلق ہے مثلاً ابن عربی، صدر الدین قونوی، ابن سبعین اور ابن الفارض وغیرہ، ان کا خیال ہے کہ واجب وجود مطلق لابشرط الاطلاق ہے، ان بزرگوں نے واجب کو وجود

من حیث ہو ہو قرار دیا، قطع نظر اس کے کہ وہ واجب ہے یا ممکن اور واحد ہے یا کثیر۔ اور حقیقت ہے کہ جس طرح انسان مطلق لابشرط اُس انسان اور اس انسان اور ذہنی و خارجی دونوں پر صادق آتا ہے، اسی طرح وجود مطلق لابشرط بھی واجب و ممکن، واحد و کثیر اور ذہنی و خارجی سب پر صادق آتا ہے اور جب یہ حال ہے تو یہ وجود مطلق خارج میں مطلقاً موجود نہیں ہوگا۔

اس اقتباس سے مقصود وحدت الوجود کی اہمیت کو واضح کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ یہ منزل ایسی دشوار گزار ہے کہ اس کی صحیح طور پر تعبیر کرنا نہایت مشکل ہے، ہر مصنف نے اس کو اپنے خاص نقطۂ نظر سے پیش کیا ہے اور بمصداق ع

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

جو علما اس کی لذت سے ناآشنا تھے انھوں نے اس کے معتقدین پر سخت اعتراضات کیے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارے عالم اسلام میں شیخ ابن عربی اور ان کے ہمنوا صوفیائے کرام کے خلاف شدید احتجاج کیا گیا اور عوام کو ان حضرات کے بارے میں طرح طرح کے شکوک لاحق ہو گئے، اس لیے اور چند علمائے محققین کو شیخ ابن عربیؒ کی حمایت میں ان کے نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح کے لیے کتابیں لکھنا پڑیں جن میں انھوں نے ان اعتراضات کے جوابات دیے اور یہ ثابت کیا کہ شیخ کے اقوال شریعت مطہرہ کے عین مطابق ہیں، ان ہی بزرگوں میں سے ایک شیخ مکیؒ ہیں جو سلطان سلیم خان ابن بایزید خاں کے خاص مصاحبین میں تھے، انھوں نے ایک رسالہ "الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی" کے عنوان سے تصنیف کیا، اس رسالے کا ایک قدیم نسخہ برٹش میوزیم کی لائبریری میں موجود ہے، اس کے ایک جزء کو جو مسئلۂ وحدت الوجود سے متعلق ہے، ڈاکٹر محمد احمد صاحب صدیقی پروفیسر الہ آباد یونیورسٹی نے ۱۹۵۴ء میں شائع کیا ہے،

اس رسالہ میں شیخ مکیؒ نے وحدت الوجود کے قائلین کو دو زمروں میں تقسیم کیا ہے،

(۱) ملاحدہ اور (۲) موحدین۔ فرماتے ہیں:۔

"وجودیہ نیز دو طائفہ اند یکے ملاحدہ اند و یکے موحدان و بیان مذہب ہر دو طائفہ از ضروریات است تا فرق میان ملحدین و موحدین معلوم شود"

وجودیہ ملحدین کے ذکر میں فرماتے ہیں کہ اس گروہ کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ خارج میں عالم اور ارواح و اجسام سے ممتاز ہو کر مستقل موجود نہیں ہے، بلکہ وہ مجموع عالم ہے نعوذ باللہ۔ جملہ افراد عالم کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہے جو کلی طبعی کو اپنے افراد کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس عالم اللہ ہے اور اللہ اعلم ہے۔ عالم کے سوا کوئی دوسری شے ایسی نہیں ہے جسے اللہ کہیں، جو کچھ ہے یہی عالم ہے اور بس۔ اور یہ کفر صریح ہے۔

وجودیہ موحدین کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ ابن عربی قدس سرہ کی مراد اس قول سے کہ واجب الوجود وجود مطلق ہے، یہ ہے کہ باری تعالیٰ نہ علت ہے اور نہ معلول بلکہ وہ موجود ہے جیسا کہ فتوحات کے باب ششم میں لکھا ہے، یعنی (بالفاظ شیخ مکیؒ)

"حق تعالیٰ او ست موصوف بوجود مطلق زیرا کہ او سبحانہ نہ معلول است چیزے را و نہ علت است بلکہ او موجود است"

لیکن اس سے قبل غالباً عراقی ہمدانی کے زمانہ ہی سے وحدۃ الوجود کی تعلیم ہندوستان میں رائج ہو چکی تھی، کیونکہ عراقی نے لمعات میں شیخ ابن عربیؒ کی فصوص اور ان کے شاگرد رشید صدر الدین قونوی کے ارشادات گرامی ہی کا چربہ اتارا ہے اور خود بھی مئے وحدت کے نشے میں سرشار تھے، جیسا کہ فرماتے ہیں، شعر

در دیدۂ عراقی جام و شراب و ساقی — جملہ یکے است احول بیند یکے دو گانہ

اسی زمانے میں ایک بزرگ شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے اپنے شاگرد و مرید خاص قاضی

شمس الدین کی درخواست پر ایک مجموعۂ مکاتیب تحریر فرمایا تھا جن کی مجموعی تعداد تین سو اٹھاسی تھی۔ ان میں سے سو مکتوبات نولکشور پریس سے شائع ہو چکے ہیں، جس کے مکتوب اول میں شیخ نے توحید کی نہایت عمدہ توضیح پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اہل طریقت کے نزدیک توحید کے چار درجے ہیں،

درجۂ اول یہ ہے کہ بندہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے لیکن دل میں اس کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ منافقوں کی توحید ہے اور کل قیامت میں اس کا کوئی نفع نہ ہوگا،

درجۂ دوم یہ ہے کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے اور دل میں بھی اس کا اعتقاد رکھے خواہ تقلید کی بنا پر جیسے کہ عام لوگ، کسی دلیل کی وجہ سے مثلاً متکلم۔ یہ توحید کی ظاہری شکل و صورت ہے۔ اسکی وجہ سے شرک جلی سے نجات، عذاب دوزخ سے رہائی اور بہشت میں داخلہ ضروری ہو جاتا ہے لیکن یہ توحید کا ادنٰی درجہ ہے جس کے متعلق ارشاد نبوی ہے، علیکم بدین العجائز۔

درجۂ سوم یہ ہے کہ بندہ کے دل میں ایک نور کا ظہور ہو جس کی روشنی میں اسے سارے افعال و اعمال ایک ہی اصل سے ظاہر ہوتے نظر آئیں اور وہ مشاہدہ کرے کہ فاعل ذاتِ واحد کے سوا نہیں اور کسی دوسری ہستی کے لیے فعل ثابت نہیں، یہ توحید عارفین کی ہے جو عامی اور متکلم کی توحید سے بلند تر ہے۔

عامی، متکلم اور عارف کے درمیان جو فرق ہے اسے ایک تمثیل کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے سنکر یہ اقرار کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے۔ یہ عامی ہے۔ ایک دوسرا شخص ہے جو بغیر کسی سے سنے ہوئے یہ دیکھکر کہ آقا کے خدم و حشم دروازے پر ہیں یہ استدلال کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے، یہ متکلم ہے، اس کا درجہ عامی سے ضرور بلند ہے، مگر عدم مشاہدہ میں دونوں برابر ہیں، مگر تیسرا شخص ایسا ہے جو آقا کو مکان میں موجود دیکھ رہا ہے، یہ عارف ہے۔ اس کا مرتبہ دونوں سے بلند ہے۔ لیکن ابھی یہ تفرقہ کی منزل ہے۔ کمال توحید اس سے آگے ہے۔ کیونکہ ہنوز خالق کے مشاہدہ کے ساتھ مخلوق کو بھی دیکھ رہا ہے۔

"لاکن در روے خلق را بیند و خالق را می داند کہ خلق ہمہ از خالق است۔"

درجۂ چہارم یہ ہے کہ سالک کے اوپر نور باطنی اس شدت سے آشکارا ہو کہ اس کی روشنی کے آگے سارے ذراتِ وجود سالک کی نظروں میں مستور ہو جائیں جس طرح آفتاب عالمتاب کی روشنی کے سامنے فضا کے ذرات مخفی ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:۔

"ذرہ در نور آفتاب نتواں دید نہ از آنکہ آں ذرہ نیست شدہ است بلکہ از آنکہ باظہور نور آفتاب ذرہ را جز متواری شدن روے نیست۔ ہمچنیں نہ آنکہ بندہ خدا گردد تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علواً کبیراً و نہ آنکہ بندہ بحقیقت نیست شود۔ نابودن دیگر است و نادیدن دیگر۔"

مروجہ توحید وجودی کی ایک دوسرے طریقے پر نفی کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

تو چوں در آئینہ نگری آئینہ را نہ بینی زیرا کہ مستغرق جمال خودی و نتوانی گفت آئینہ نیست شد یا آئینہ جمال شد یا جمال آئینہ شد۔"

آگے چل کر اس تمثیل کی مزید توضیح فرماتے ہیں:

"در میان آئینہ و صورت نہ اتحاد بود و نہ حلول۔"

او بگوید دریں مقام فضول کہ تجلی نداند او ز حلول

توحید کے اس درجۂ چہارم کے متعلق فرماتے ہیں کہ صوفیہ اسے الفنا فی التوحید کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

شیخ منیریؒ کے تقریباً دو سو سال بعد امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اسی توحید کو توحید شہودی کا نام دیکر توحید وجودی سے ممتاز کر دیا ہے، چنانچہ ایک مکتوب گرامی میں شیخ فرید بخاری کے نام تحریر فرمایا ہے رقمطراز ہیں:

"توحید شہودی یکے دیدن است یعنی مشہود سالک جز یکے نباشد و توحید وجودی یک موجود دانستن و غیر او را معدوم انگاشتن۔"

الغرض اسلامی توحید جس کا آغاز و الٰھکم الٰہ واحد، لا الٰہ الا ھو الرحمٰن الرحیم سے ہوا تھا اور جو اپنے کمال تحقیق کیلئے واحد و احد کے ساتھ موحد کی بھی گنجائش چھوڑتی تھی، دوسری صدی کے [illegible] نوفلاطونی فلاسفہ

کے زیر اثر تجریدی توحید میں منتقل ہونا شروع ہوگئی جس میں تنزیہ کو تعطیل کی حد تک پہنچا دیا گیا، اسکے نتیجہ میں توحید وجودی یا وحدت الوجود کا آغاز ہوا جسکی اساس وجود مطلق پر رکھی گئی اور جس کے سب سے بڑے علمبردار قدما میں حسین بن منصور حلاج اور متاخرین میں شیخ ابن عربی رحمہ تھے، جب اسے عقل و شریعت کے ساتھ منطبق کرنے کی کوشش کی گئی تو اسمیں ناقابل حل دقتیں پیدا ہونے لگیں اور انجام کار یہ معلوم ہوا کہ ع ایں رہ کہ تو می روی بترکستان است۔

لہذا صوفیائے کرام کی ایک جماعت نے جو ما بعد الطبیعی قیاس آرائیوں کی خاطر اسلام کے عروۂ وثقیٰ کو چھوڑنا نہیں چاہتے تھے، پہلے دبے لفظوں میں اس سے اعراض و اغماض برت کر توحید کا خالص اسلامی تصوّر متصوفانہ رنگ میں پیش کیا، اس گروہ کے سب سے بڑے نمایندے شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ تھے لیکن نویں دسویں صدی ہجری میں جب شیخ عبد القدوس گنگوہی اور ان کے صاحبزادوں اور متبعین کے اثر سے پھر وحدت الوجود کا عقیدہ عام ہونے لگا تو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اسکے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا کہ ملت بیضا کے دامن کو اس بدعت کی گرد سے بچانے کے لیے غیر مبہم الفاظ میں اس سے براءت کا اعلان کیا جائے، چنانچہ ان کا فیصلہ عقیدۂ وحدت الوجود کے آیندہ ارتقا کے لیے ضرب کاری ثابت ہوا۔

حضرت بایزید بسطامیؒ حسین بن منصور حلاجؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ، مولانا رومؒ، شیخ فرید الدین عطارؒ اور شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ، ان بزرگوں کی شخصیت، ان کا تقویٰ، انکی پرہیزگاری اور جذبۂ اتباع سنت ہمارے لیے واجب الاحترام ہے لیکن اسکے باوجود انکی تعلیم وحدت الوجود کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ عقیدہ بقول مجدد صاحبؒ

"توحید وجودی کہ نفی ماسوائے یک ذات است تعالیٰ و تقدس با عقل و شرع در جنگ است۔"

اور جو صوفیائے کرام وحدت الوجود کے قائل ہیں ان کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

"از صوفیہ علیہ ہر کہ بوحدت وجود قائل است و اشیا را عین حق می بیند تعالیٰ و حکم ہمہ اوست می کند مرادش نیست کہ اشیا با حق جل و علا متحد اند و تنزیہ تنزل نمودہ تشبیہ گشتہ است و واجب ممکن شدہ بیچون بچون آمدہ کہ ایں ہمہ کفر و الحاد است و ضلالت و زندقہ۔"

فقہ اسلامی کے مآخذ

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دار العلوم معینیہ اجمیر

(۷)

(۳۱) ما حرم اخذہ حرم اعطاءہ — جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے

جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے، جیسے سود، کہانت کی اجرت اور رشوت وغیرہ۔ چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں،

(۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت سود پر قرض لینا جائز ہے، (۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دیکر جان اور مال بچا لینا جائز ہے (۳) بلا قصور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دیکر گلو خلاصی جائز ہے (۴) مال کا منتظم اور وصی مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے لیے رشوت دے سکتا ہے۔ لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے،

اس کے قریب یہ اصول ہے:

(۳۲) ما حرم فعلہ حرم طلبہ — جس فعل کا کرنا حرام اسکا دوسرے سے مطالبہ بھی حرام ہے

جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے اسکا مطالبہ بھی حرام ہے۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں۔

(۱) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعویٰ ہے، لیکن فریق مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے حلف لینا جائز ہے (۲) جزیہ (جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے، حالانکہ مسلم ہونے کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا ہے،

جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلدبازی کی اسکو محرومی کی سزا دیجائے	(۳۳) من استعجل الشئی قبل اوانہ عوقب بحرمانہ	جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے حصول میں جلدی کی اس کو اس سے محرومی کی سزا دیجائے گی،

قاتل وراثت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے،

جس نے وقت کے بعد موخر کیا تو حکم میں غور کرنا چاہیے	(۳۴) من اخر الشئی بعد اوانہ فلیتامل فی الحکم	جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو مؤخر کیا تو حکم (فیصلہ) میں غور و فکر کرنا چاہیے۔

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی، بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ مستحق ہوگی، فقہاء نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے، لیکن موقع و محل کے لحاظ سے ہر جگہ اجازت کی گنجایش نہیں ہے، روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے دوا پی کر صبح کے وقت بیمار بن گیا یا زکوٰۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ ڈالا یا ہبہ وغیرہ کر کے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں، ورنہ دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاہر ہو	(۳۵) لا عبرۃ بالظن البین خطاؤہ	اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کا غلط ہونا ظاہر ہو،

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہوگئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کر لی کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجایش نہیں ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجایش تھی، تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی، اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجایش باقی ہے تو پہلے عشاء پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہیے، اور اگر دونوں کی گنجایش نہیں رہ گئی ہے تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے،

یہ مسئلہ اس شخص کے لیے ہے جو "صاحب ترتیب" ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل پانچ نمازیں اس کی نہ قضاء ہوئی ہوں، اور اگر قضا بھی ہوگئی ہوں تو ادا کر لیا ہو۔

(۲) پانی کو ناپاک سمجھکر اس سے وضوء کر لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا،

(۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوٰۃ دیدی گئی کہ وہ مستحق نہیں ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ مستحق تھا، تو زکوٰۃ ادا ہوگئی،

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ بھی ہیں، مثلاً

(۱) کسی شخص کو زکوٰۃ کا مستحق سمجھکر زکوٰۃ دیدی، پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کے بیٹا تھا تو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہ ادا ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا ہو جائیگی،

(۲) کپڑے کو ناپاک سمجھکر اس میں نماز پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا، تو دوبارہ نماز ادا کرے،

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی، بعد میں خیال ہوا کہ با وضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے،

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہوگیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ۔

فقہاء کے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی ہے، بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہیے، بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کئی حیثیتیں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں، ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کرکے حکم صادر کرتے ہیں۔

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہوسکیں اسکے بعض حصہ کا ذکر کل کے ذکر کے مثل ہے

(۳۶) ذکر بعض ما لا یتجزی کذکر کلہ

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہوسکیں اس کے بعض حصہ کو ذکر کرنا کل کے ذکر کے مثل ہے۔

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہوگی، کیونکہ نہ طلاق کے حصے ہوتے ہیں اور نہ عورت کے حصے کیے جاسکتے ہیں،

کرنیوالا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو تمام کی نسبت کام کرنیوالے کی طرف ہوگی

(۳۷) اذا اجتمع المباشر والمتسبب اضیف الحکم الی المباشر

جب کسی کام میں کام کرنیوالا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوجائیں تو کام کی نسبت کرنیوالے کی طرف ہوگی، سبب بننے والے کی طرف نہ ہوگی۔

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو کنوئیں میں گرادیا تو گرانے والا تلف کرنے کا ضمان دے گا،

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کرلی تو چور ضامن ہوگا، البتہ اگر چور کی رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہوگا کہ اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی،

عادت خود ہی فیصلہ کرنیوالی ہو

(۳۸) العادة محکمة

عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے۔

اس کی تفصیل "فقہ کے ماخذ" کے باب میں گذر چکی ہے، بعض پہلو یہ ہیں، فقہاء نے عادت کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) کلی عادت اور (۲) بدلنے والی عادت۔ کلی عادت کی یہ تعریف ہے

العوائد العامة لا تختلف بحسب الاعصار والامصار والاحوال کالاکل والشرب والفرح والحزن والنوم

وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام میں بدلتی نہیں ہیں، جیسے کھانا پینا، غم، خوشی، سونا جاگنا، پسندیدہ چیزوں کی طرف رغبت، نفرت کرنے والی

والیقظة والمیل الی الملائم والنفور عن المنافر وتناول الطیبات والمستلذات واجتناب المولمات والخبائث وما اشبہ ذلک[1]

چیزوں سے تنفر، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا استعمال، ضرررساں اور گندی چیزوں سے پرہیز، اور جو چیزیں ان کے مشابہ ہیں وہ سب کلی عادت میں شمار ہوں گی۔

ان سب کی حیثیت یہ ہے:

وضعت علیها الدنیا وبها قامت مصالحها فی الخلق[2]

ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا ہے اور خلق خدا کی مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں۔

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے، کیونکہ یہ سب طبعی وفطری میلانات ہیں،

(۲) بدلنے والی عادت یہ ہے:

العوائد التی تختلف باختلاف الاعصار والامصار والاحوال کهیئات اللباس والمسکن واللین فی الشدة والشدة فیہ والبطئ والسرعة فی الامور والاناة والاستعجال وما کان نحو ذلک[3]

وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور حالات کے لحاظ سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے، جیسے لباس کی وضع قطع، مکان کی بناوٹ، سختی میں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں عجلت و تاخیر، سنجیدگی و متانت، اور جلد بازی وغیرہ۔

---

[1] الموافقات ص ۲۹۶ [2] ایضاً ص ۲۹۸ [3] ایضاً ص ۲۹۷

یہ امور ایسے ہیں جن پر مادی و معنوی ماحول، آب و ہوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے، اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جا سکتی ہے اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دی جائے تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اس لیے فقہا حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ کا حکم دیتے ہیں اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مسلط نہیں کرتے ہیں اور نہ ایک دور کے حکم کو ہمیشہ کے لیے واجبی قرار دیتے ہیں۔

فاذا کان کذلک لم یصح ان یحکم بالثانیة علی من مضی لاحتمال التبدل والتخلف بخلاف الاول[1]

جب معاملات کی نوعیت یہ ہے تو دوسری قسم میں اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے ہیں جیسا کہ پہلے لوگوں کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن ہے حالات میں تبدیلی ہو گئی ہو، اور اسکے خلاف حکم کی ضرورت ہو بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں ایسی تبدیلیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔

بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں

بدلنے والی عادت کی فقہا نے کئی قسمیں بیان کی ہیں،

(۱) عادۃً کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی بات مثلاً مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے۔

فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذلک فیکون عند اهل المشرق قادحا فی العدالة وعند اهل المغرب غیر قادح[2]

ایسی صورت میں حکم شرعی اس اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوگا، مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا عدالت اور وضع داری کے خلاف ہوگا اور مغربی ممالک میں ایسا نہ ہوگا۔

[1] الموافقات ص ۲۹۰ [2] ایضاً ص ۲۸۴

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہیگی، اس اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے، جن کا تعلق انسان کی وضع داری اور حیثیت و عزت سے ہے، چنانچہ یورپ والوں کے لیے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر پھرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ایشیا والوں کے لیے (جب تک عادت نہ بدلے) قباحت ہے، البتہ اس قسم کی چیزیں اگر ایشیا میں بھی عادت کا درجہ اختیار کر لیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی قباحت نہ باقی رہے گی۔

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں، ایک ملک والے اپنے مقصد کی تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح، ایسی صورت میں جہاں جیسی عادت ہوگی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً طلاق کے باب میں صریح اور غیر صریح الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے، کہیں ایک لفظ طلاق صریح کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ وہی طلاق کے کنایہ میں مستعمل ہوتا ہے، ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مسلط کیا جائیگا تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے، قسم (یمین) کے باب میں بھی یہی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، اگر ان کے تصفیہ میں عرف و رواج کا لحاظ نہ کیا جائے تو الٰہی پالیسی کی خلاف ورزی لازم آئے گی اور نظام چلانا دشوار ہو جائے گا۔

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی ہیں، اس لیے ہر پیشہ والے کی عادت و رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا۔

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، مثلاً نکاح میں کہیں مہر معجل رائج ہوتا ہے اور کہیں مہر مؤجل، یا خرید و فروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کا رواج

ہوتا ہے، بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے، جس میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں ہوتی ہے، اس قسم کی تمام صورتوں میں دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۵) انسان کی جسمانی نشو ونما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے، آب وہوا، گرمی سردی، خوراک، گھر اور باہر کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے، شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں ان کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی ہے، البتہ علامتیں ظاہر ہونے کی صورت میں سن اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورۂ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا، حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا لازمی ہے، جس کے لیے اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے ہے۔

(۶) مرض اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہو جائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا، مثلاً دفع حاجت کی راہیں بند ہو جائیں اور زخم انکی قائم مقامی کرنے لگے، یا کھانے پینے کا راستہ بند ہو جائے اور نلکی کے ذریعہ غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جائے۔

حاصل یہ ہے کہ فقہا نے مقررہ حدود و قیود کے مطابق عادت کو نہایت اونچا مقام دیا ہے اور اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے۔

لان الشرع انما جاء بامور معتادة جاریة علی امور معتادة [۱]
اس لیے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ سے نازل ہوئی ہے اور ان ہی امور پر نافذ بھی ہوتی ہے۔

ایک اجتہاد دیگر اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے	(۳۹) الاجتہاد لاینقض بالاجتہاد [۱]	ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

[۱] الموافقات ج ۲ ص ۲۸۵

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ پر، یہ اسلیے کہ حالات و مصالح بدلتے رہتے ہیں، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں۔ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابوبکرؓ کے حکم کے خلاف فیصلہ کیا، لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹھہرایا۔

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے قبلہ سمجھکر ایک جانب رخ کرکے نماز پڑھی، پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی، پھر تیسری اور چوتھی، اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی حتی کہ چار رکعت چار جانب ہوئیں، جب بھی نماز ہو جائے گی، کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائے گا۔

کلام کو مؤثر بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے	(۴۰) اعمال الکلام اولیٰ من اہمالہ	کلام کو کار آمد بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے،

مگر ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کار آمد بن سکتا ہو، ورنہ اسکو مہمل اور لغو قرار دیا جائے گا۔

تابع کا حکم تابع ہی کا رہیگا	(۴۱) التابع تابع	تابع تابع ہے، اسکو مستقل حیثیت نہ حاصل ہوگی،

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیع میں داخل ہوگا، علیحدہ اسکی بیع یا اس کا ہبہ درست نہ ہوگا۔

(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیع میں داخل ہوں گے۔ انھیں مستقل حیثیت دے کر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ذیل کی قسم کے مسائل اس اصول سے مستثنیٰ ہیں:

حمل کے لیے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے۔ وغیرہ

(۴۲) التابع یسقط بسقوط المتبوع — متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائےگا۔

جب فرض نماز جنون وغیرہ کی بنا پر ساقط ہوگئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائینگی، اسکے قریب یہ اصول

(۴۳) یسقط الفرع اذا سقط الاصل — اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۴۴) اذا برأ الاصیل برأ الکفیل — جب اصیل بری الذمہ ہوا تو کفیل (ضامن) بھی بری الذمہ ہوگا،

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ زید کا خالد پر ہزار روپیہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں، خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں ہے، اب اگر زید دعوی کرے گا تو کفیل (ضامن) کو ادا کرنا پڑے گا، مگر یہ اس صورت میں ہوگا جب گواہ موجود ہوں۔

یا شوہر نے خلع کا دعوی کیا کہ عورت سے خلع ہوگیا ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو عورت شوہر سے جدا ہو جائے گی، البتہ خلع کا مال (وہی اصل ہے) دینا واجب نہ ہوگا،

آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا ہے

(۴۵) الحر لا یدخل تحت الید — آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا ہے۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کر لیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ سے مر گیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہوگا، کیونکہ آزاد پر کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطۂ نظر سے تسلیم ہی نہیں کیا گیا ہے۔

خاموش کی طرف کسی بات کی نسبت نہ ہوگی

(۴۶) لا ینسب الی ساکت قول — ساکت (خاموش) کی طرف کسی بات کی نسبت نہ درست ہوگی۔

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت پر محمول ہوگی، اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے۔ جس کی بنا پر وہ دیکھکر خاموش ہوگیا ہے،

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کی اجازت نہیں ہے، خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت نہ سمجھی جائے گی، وغیرہ

ان مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ہے

(۴۷) الفرض افضل من النفل — فرض نفل سے افضل ہے۔

ذیل کے چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے، قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے۔

(۲) سلام کی ابتدا جواب دینے سے جو کہ واجب ہے، افضل ہے،

(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وضوء سے جو کہ فرض ہے، افضل ہے،

جنگ کے اصول و کلیات

(۴۸) الحرب خدعة — جنگ میں چال کی اجازت ہے۔

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے،

(۴۹) الاجتهاد لا یعارض النص — اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا ہے۔

جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح جس اجتہاد کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں ہے۔

(۵۰) لا ینبغی الحکم علی الموهوم خصوصا فیما یکون اولا اوجب فیه الاخذ بالاحتیاط
موہومات پر حکم دینا مناسب نہیں ہے بالخصوص جہاں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو۔

(۵۱) حرمة الملك باعتبار حرمة المالك
ملکیت کی حرمت کا اعتبار مالک کی حرمت کے اعتبار سے ہے،

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے اور دوسرا شخص پکڑے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے۔

(۵۲) الثابت بالعرف كالثابت بالنص
عرف و رواج سے جو بات ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔

(۵۳) ان البناء علی الظاهر فيما يتعذر الوقوف علی حقيقته جائز
جس صورت میں اصل حقیقت تک پہنچنا دشوار ہو اس میں ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا جائز ہے،

(۵۴) عند تعارض المعارضة وانعدام الترجیح یجب الاخذ بالاحتیاط
جب مختلف دلیلوں میں ٹکراؤ ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نہ بن سکے تو جس میں احتیاط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۵۵) العادة تجعل حكما اذا لم یوجد التصریح بخلافه
عرف و عادت کے مطابق اس صورت میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ نص صریح اسکے خلاف نہ ہو،

(۵۶) البناء علی الظاهر واجب ما لم یتبین خلافه
ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا ضروری ہے جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو،

(۵۷) بین الناس شرکة عامة فی الکلاء والماء
گھاس اور پانی میں سب لوگوں کی شرکت ہے،

(۵۸) مجرد الخبر لا یصلح حجة
محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے

(۵۹) الانسان من جنس قوم ابیه لا من جنس قوم امه
انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس سے سمجھا جائیگا ماں کی قوم کی جنس سے نہ سمجھا جائیگا (یعنی نسب کا اعتبار باپ کی جانب سے ہوگا)

(۶۰) الثابت بالبینة کالثابت بالمعاینة
شہادت سے جو چیز ثابت ہو وہ آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ثابت ہے،

(۶۱) التعریف بالاسم کالتعریف بالاشارة
نام کے ساتھ تعارف، اشارہ کے ساتھ تعارف کی طرح ہے۔

(۶۲) خبر الواحد لا تنفك عن الشبهة
خبر واحد شبہہ سے خالی نہیں ہوتی ہے

(۶۳) خبر الواحد فیما یرجع الی امر الدین حجة
خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے۔

(۶۴) مطلق الکلام یتقید بدلالة الحال
جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا،

(۶۵) المطلق فیما یحتمل التابید بمنزلة المصرح بذکر التابید
وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہوگا۔

(۶۶) مطلق الکلام یتقید بالمقصود
مطلق کلام سے جو مقصود ہوگا اسکے ساتھ مقید سمجھا جائیگا،

(۶۷) المعلق بالشرط یثبت بوجود الشرط
جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہوگی،

(۶۸) المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط
جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہوگی

(۶۹) یسقط اعتبار دلالة الحال اذا جاء التصریح بخلافها
حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب صراحت اس کے خلاف موجود ہے

(۷۰) الاتفاق علی الحکم لا یعتبر الاختلاف فی السبب

حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اسکے اسباب میں مختلف ہوں تو سبب کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔

مثلاً زید نے اقرار کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں ہے بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپیہ زید کو دینا ضروری ہوگا، سبب میں دونوں (قرض اور غصب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۷۱) المطلق لا یحمل علی المقید فی حکمین مختلفین

دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا،

(۷۲) الشرکۃ الخاصّۃ لا تمنع الملک فی المشترک بخلاف الشرکۃ العامۃ

خاص شرکت شرکاء کو مشترک مال کا مالک بناتی ہے عام شرکت میں ایسا نہیں ہوتا ہے،

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جسمیں سب کا حق ہوتا ہے،

(۷۳) العام کالنص فی اثبات الحکم فی کل ما یتناولہ

عام لفظ جس جس چیز کو شامل ہوگا اس میں حکم اسی طرح ثابت ہوگا جیسے نص صریح سے ثابت ہوتا ہے

(۷۴) العارض قبل حصول المقصود بالشئ کالمقترن باصل السبب

شئے مقصود حاصل ہونے سے پہلے جب عارض پیش آجائے تو اسکی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ اصل سبب کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے (اس کا اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا)

(۷۵) المختلف فیہ باِمضاء الامام باجتہادہ یصیر کالمتفق علیہ

جس اختلافی مسئلہ کا حاکم (قاضی) اپنے اجتہاد سے فیصلہ کردے تو اسکی حیثیت متفق علیہ مسئلہ جیسی ہوجائیگی۔

(۷۶) مال المسلمین لا یصیر غنیمۃ للمسلمین بحال

مسلمان کا مال مسلمان کے لیے کسی حال میں مال غنیمت نہیں بنتا،

(۷۷) لا یجوز مخالفۃ الاجماع

اجماع منعقد ہونے کے بعد اسکی مخالفت جائز نہیں ہے،

(۷۸) العادۃ معتبرۃ فی تقیید مطلق الکلام

مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور رواج کا اعتبار ہوگا،

(۷۹) ما عرف قیامہ فالاصل بقاءہ ما لم یعلم الھلاک

جس چیز کے قیام کا علم ہو تو جب تک اسکی ہلاکت کا علم نہ ہوجائے اس کو باقی سمجھا جائیگا۔

(۸۰) ببعض العلۃ لا یثبت شئ من الحکم

بعض علت کے پائے جانے سے حکم نہ ثابت ہوگا۔

(۸۱) ما یفعل عن اجتہاد ونظر یکون محمولا علی الصواب مھما امکن

جو فیصلہ غور وفکر اور اجتہاد کے بعد کیا جائیگا وہ جہاں تک ممکن ہوگا درستگی پر محمول کیا جائے گا،

(۸۲) السکران فی الحکم کالصاحی

حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش ہوش والے کی طرح شمار ہوگا

(۸۳) عند اجتماع الحقوق یبدأ بالاھم

جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق کے ساتھ ابتداء کی جائے گی،

(۸۴) نقل الثقات الاخبار حجۃ شرعیۃ فی وجوب العمل بھا

ثقہ (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان کرنا عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے،

(۸۵) لا یجوز ترک الواجب للاستحباب

مستحب کام کے لیے ترک واجب جائز نہیں ہے۔

(۸۶) المصیر الی البدل عند

بدل کی طرح رجوع اصل کے فوت ہوجانے

فوات الاصل لا مع قیامه — کی صورت میں ہوگا اصل کی موجودگی میں نہیں ہے،

(۸۷) انما یبتنی الحکم علی المقصود لا علی ظاهر اللفظ — حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پاتا ہے ظاہر لفظ پر نہیں،

(۸۸) العرف یسقط اعتباره عند وجود التسمیة بخلافه — عرف و رواج کا اعتبار اس صورت میں ساقط ہو جاتا ہے جب اسکے خلاف چیز کا نام رواج پا جائے

(۸۹) المباح یملك بالاحراز — مباح شی پر ملکیت اسکی حفاظت کرنے سے قائم ہو جاتی ہے،

(۹۰) یجب الحمل بالمجاز اذا تعذر العمل بالحقیقة — مجاز پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو،

(۹۱) الکتاب ممن نای کالخطاب ممن دنا — دور والے سے خط و کتابت کا وہی حکم ہے جیسے قریب والے سے بات چیت کا،

(۹۲) الولد یتبع خیر الابوین دینا — والدین کے مذہب میں جس کا مذہب بہتر ہوگا بچہ اسکے تابع سمجھا جائیگا۔

(۹۳) من فی دار الحرب فی حق من هو فی دار الاسلام کالمیت — جو شخص دار الحرب میں ہے وہ اس شخص کے حق میں جو دار الاسلام میں ہے مردہ تصور کیا جائیگا،

(۹۴) الباطل لا تلحقه الاجازة — باطل امور کی اجازت اجازت نہیں ہے،

(۹۵) شرط صحة الصدقة التملیك — زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا مالک بنانا ہے،

(۹۶) التبرع فی المرض وصیة — مرض موت میں احسان و سلوک وصیت کے حکم میں ہے،

(۹۷) ما کان علی وجه الاباحة یستوی فیه الغنی والفقیر — جو چیز مباح ہے اس میں مالدار اور مفلس سب برابر ہیں،

(۹۸) خیر الامور اوساطها — بہترین کام وہ ہیں جن میں میانہ روی اور اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو۔

(۹۹) الحق متی ثبت لا یبطل بالتاخیر ولا بالکتمان — حق جب ایک بار ثابت ہوگیا تو ٹال مٹول اور چھپانے سے باطل نہ ہوگا۔

(۱۰۰) قول الواحد العدل فی امور الدین مقبول کما یقبل فی الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته وکما یقبل فی هلال[ل] رمضان وکما یقبل فی روایة الاخبار عن رسول الله صلی الله علیه وسلم[ل] — ایک عادل کا خبر دینا معاملات میں مقبول ہے جس طرح پانی کی پاکی ناپاکی میں رمضان کے چاند میں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں

ان کے علاوہ اور بہت سے کلیات ہیں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کیے گئے ہیں، اور جن کا سمجھنا نسبتاً دشوار تھا۔

ان اصول و کلیات کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں:

(۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہا نے کن مواقع پر کس طرح انھیں استعمال کیا ہے۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول و کلیات کا علم ایسا ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال[ل] کیا جائے خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے۔

ل حوالے کے لیے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر، الموافقات اور شرح سیر کبیر ج چار جلد۔

امام ربیع بن صبیح بصری ہندی

از جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

امام ربیع کی عملی سرگرمی کا مرکز عبادان

چونکہ عبادان امام ربیع کی عملی زندگی کا مرکز تھا، اور آپ نے اسی مقام کو اپنا مستقر بنایا تھا، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عبادان کی مختصر تاریخ اور اس کی اہمیت بیان کردی جائے،

سنہ ۱۴ھ میں بصرہ آباد کیا گیا اور دیکھتے دیکھتے مشرق وسطی کا بہت بڑا شہر بن گیا، اس کے اطراف وجوانب کے علاقے دور دور تک آباد ہوگئے، چونکہ قدیم زمانے سے عراق کا علاقہ ایرانیوں کے زیر اقتدار تھا اور یہاں ان کی آبادیاں تھیں، اس لیے بصرہ کے محلوں اور نواحی بستیوں کے نام میں عجمیت نمایاں رہی، اور جس شخص کے نام پر کوئی بستی یا محلہ آباد ہوا اس کے نام کے آخر میں الف اور نون بڑھا کر اس بستی کا نام رکھدیا گیا، مثلاً خیرتان خیرہ بنت حمزہ قشیریہ کے نام پر، جبیران جبیر بن حیہ کے نام پر، زیادان زیاد مولی بنی ہاشم کے نام پر، نافعان نافع بن حارث ثقفی کے نام پر، اسی طرح عبادان کا نام عباد بن حصین حنظلی کے نام پر رکھا گیا، یہ وہی عباد بن حصین ہیں جنھوں نے فتح کابل میں بڑی بہادری دکھائی تھی، اور امام حسن بصری نے ان کو دیکھکر کہا تھا کہ اب مجھے یقین ہوا کہ ایک شخص ایک ہزار آدمیوں کے برابر ہوسکتا ہے، آپ بنو تمیم کے مشہور شہسوار تھے، حضرت ابن زبیرؓ کے زمانہ میں بصرہ میں محکمۂ پولیس کے افسر اعلیٰ تھے، ہشام بن کلبی کی روایت کے مطابق

عباد بن حصین نے سب سے پہلے خود ہی اس مقام میں مرابطت کی تھی، اس کے بعد ربیع بن صبیح نے اہل کوفہ سے چندہ کرکے اس کی قلعہ بندی کی اور وہیں رہ کر مرابطت کی خدمت انجام دینے لگے۔[۱]

عبادان فوجی اعتبار سے اہم مقام تھا، اس لیے یہاں پر ہمیشہ مطوعین و مرابطین کی جمعیت رہا کرتی تھی جو عام طور سے عباد و زہاد اور علماء و صلحاء پر مشتمل تھی، اور خوارج اور بحری ڈاکوؤں اور باغی عناصر کا مقابلہ کرکے ان کو شکست دیا کرتی تھی، ابن حوقل کا بیان ہے:

واما عبادان فحصن صغير عامر	عبادان چھوٹا سا قلعہ ہے جو سمندر کے کنارے
على شط البحر ومجمع ماء دجلة وهو	دریائے دجلہ کے پانی گرنے کی جگہ پر آباد ہے،
رباط كان فيه المحاربون	یہ رباط ہے جس میں صفریہ اور قطریہ وغیرہ
للصفرية والقطرية وغيرهم	بحری ڈاکوؤں سے جنگ کرنے والے لوگ
من متلصصة البحر على دوام	رہا کرتے تھے، یہ لوگ ہمیشہ یہاں اسی کام
الايام مرابطون[۲]	کے لیے تیار رہتے ہیں،

اصطخری نے مسالک الممالک میں یہی عبارت لکھی ہے، البتہ اس میں "المحاربون" کی جگہ محارس ہے اور صفریہ کا لفظ نہیں ہے[۳]،

چوتھی صدی تک عبادان کے ساتھ بطور صفت کے "المطوعہ" کا لفظ استعمال ہوتا تھا، جیسا کہ مقدسی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے[۴]،

عبادان کے محل وقوع کے بارے میں مقدسی نے تفصیل سے کام لیا ہے، اور بتایا ہے کہ بصرہ سے ابلہ تک دریا کے پار واقع ہے[۵]، وہاں سے بیان ایک مرحلہ پر ہے اور پھر بیان سے عبادان ایک مرحلہ پر ہے، پھر لکھا ہے:

۱ فتوح البلدان ص ۳۶۱ و ۳۶۲ ۲ ایضاً ۳ کتاب صورۃ الارض لابن حوقل ص ۴۸ ۴ مسالک الممالک ص ۳۳ و ۳۴ ۵ احسن التقاسیم ص ۱۱۴ ۶ ایضاً ص ۱۳۴

عبادان مدینة فی جزیرة
بین دجلة العراق ونهر خورستان
علی البحر لیس ورائها بلد
ولا قریة الا البحر فیها رباطات
وعباد، وصالحون، اکثرهم
صناع الحصر من الحلفاء
غیران الماء بها ضیق والبحر
علیها مطبق[1]

عبادان دریائے دجلہ اور نہر خورستان کے درمیانی جزیرہ میں سمندر کے ساحل پر ایک شہر ہے، اس کے پیچھے نہ کوئی شہر ہے نہ کوئی گاؤں ہے، بلکہ سمندر ہے، اس میں مرابطین کے اڈے ہیں اور عباد و صلحا ہیں، ان میں اکثر چھلکے کی چٹائیاں بناتے ہیں، یہاں پانی کی بڑی قلت ہے، اور سمندر میں مد و جزر رہا کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عبادان دریائے دجلہ اور دریائے خورستان کے سنگم پر ایک معمولی آبادی کی شکل میں تھا، جہاں وبائی امراض، پانی کی قلت اور مد و جزر کی ہنگامہ آرائی تھی، کھانے پینے کی سخت تنگی تھی، اور معاش و معیشت کے لیے کوئی وسیلہ نہ تھا، مگر یہ ویرانہ علما و صلحا و عباد و زہاد اور متطوعین و مرابطین سے معمور تھا، اور یہاں کے لوگ راتوں میں اللہ تعالیٰ کے حضور، اور دنوں میں دشمنوں کے مقابلہ میں شیر ببر گرجتے تھے، پورا عبادان صلحائے امت کے لیے رباط و زاویہ تھا، حضرت بشر بن حارث کا قول ہے، عبادان عبادت کا میدان ہے، بشر کا قول ہے، جو زہد چاہتا ہے وہ عبادان چلا جائے، میری آرزو ہے کہ کاش مجھے بھی عبادان کے زاویوں میں ایک زاویہ نصیب ہوتا اور میں اس میں عافیت سے رہتا، حضرت امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے، عبادان میں ہمیشہ عباد و زہاد آتے رہے ہیں، میں نے وہاں ہذاب عابد کو دیکھا تھا، یہاں دوسرے اسلامی شہروں کی طرح ائمہ حدیث اور علمائے دین کا درس بھی جاری رہتا تھا، حدیث کے طالب علم اپنے علمی سفر میں عبادان بھی جاتے اور وہاں حدیث کا درس لیتے تھے، امام

[1] احسن التقاسیم ص ۱۱۸ ۔ [2] صفۃ الصفوہ ج ۴ ص ۴۰

احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ میں ۱۸۶ھ کے اخیر عشرہ میں عبادان گیا تو ہذاب کو دیکھا اور وہیں پر ابو الربیع بھی تھے، میں نے ان سے حدیث لکھی،[1]

ان تصریحات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ عبادان ایک معمولی سی بستی ہونے کے باوجود حربی اعتبار سے کس قدر اہم مقام تھا، ان وجوہ کی بنا پر امام ربیع بن صبیح نے اسے قلعہ بند کیا تھا، اور اسکی مرکزیت قائم کرنے کیلئے ہر طرح کی کوشش کی، آجکل عبادان حکومت ایران کے ماتحت ہے جہاں گذشتہ دنوں تیل کا فتنہ برپا ہوا تھا، یہ مقام ایران میں تیل کی پیداوار کے اعتبار سے بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، اور جدید طرز کا بہت بڑا شہر بن گیا ہے، جہاں اب عباد و زہاد کے بجائے کمپنی کے مزدور اور ملازمین رہتے ہیں،

غزوۂ باربد یعنی بھاڑبھوت، گجرات اور حضرت ربیع کی شرکت و وفات

غزوۂ باربد کا تذکرہ طبری، ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ نے معمولی فرق کے ساتھ کیا ہے، ہم یہاں تاریخ طبری سے اس غزوہ کی تفصیل پیش کرتے ہیں، طبری نے ۱۵۹ھ کے واقعات لکھے ہیں کہ اس سال خلیفہ مہدی نے عبد الملک بن شہاب مسمعی کو سمندر کی راہ سے بلاد ہند روانہ کیا، اور ان کے ہمراہ مندرجۂ ذیل فوجوں اور رضاکاروں کو عبد الملک بن شہاب مسمعی کی قیادت میں بھیجا،

۲۰۰۰ دو ہزار بصرہ کی مختلف سرکاری فوج سے،

۱۵۰۰ ڈیڑھ ہزار ان مطوعین و مرابطین سے جو اپنے طور پر مرابطت کرتے تھے،

۷۰۰ سات سو اہل شام سے ان شامی فوجوں کے امیر و قائد یزید بن الحباب مذحجی نامی ایک شامی تھے،

۱۰۰۰ ایک ہزار بصرہ کے مطوعین و مرابطین سے جو اپنے خرچ سے نکلے تھے، اسی فوج میں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے، ربیع بن صبیح بھی تھے،

[1] مناقب الامام احمد لابن جوزی ص ۲۶

۴۰۰۰ چار ہزار اسواریوں اور سپاہ سے

یہ کل نو ہزار دو سو فوج تھی،

خلیفہ مہدی کو اس مہم سے بہت زیادہ دلچسپی تھی، اس کی روانگی کے انتظامات کے لیے ابوالقاسم محرز بن ابراہیم کو خاص طور سے مقرر کیا، چنانچہ پورے انتظام و اہتمام کے ساتھ یہ فوج روانہ ہوئی، یہاں تک کہ ۱۶۰ھ میں بلاد ہند کے مقام باربد تک پہنچ گئی،[1]

اس کے بعد علامہ طبری نے ۱۶۰ھ کے واقعات میں لکھا ہے اور ۱۶۰ھ میں عبد الملک ابن شہاب مسمعی مطوعہ وغیرہ کو لے کر شہر باربد پہنچے، دو دن کے بعد جنگ شروع کر دی، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زبردست فتح دی، اسلامی فوج کے سوار ہر طرف بستی میں داخل ہو گئے، اور دشمنوں کو اپنے بت خانہ کے اندر پناہ لینے پر مجبور کر دیا، آخر میں ان کو شکست ہوئی اور تمام آدمی کام آئے، اور مسلمانوں میں سے بیس سے کچھ زائد آدمی شہید ہوئے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ شہر مسلمانوں کو دیدیا، مگر جنگ کے بعد سمندر میں طغیانی آگئی، اس لیے مسلمانوں کی فوج فوراً واپس نہ ہو سکی، اور موسم کے خوشگوار ہونے تک ٹھہر گئی، اس زمانۂ قیام میں مجاہدوں کے منہ میں ایک بیماری پیدا ہو گئی، جسے حمام قر کہا جاتا ہے، اس بیماری سے ایک ہزار آدمی کے قریب مر گئے، ان ہی میں ربیع بن صبیح بھی ہیں، پھر جب واپسی کے حالات سازگار ہوئے تو وہاں سے روانہ ہوئے، جب فارس کے ایک ساحل پر پہنچے جسے بحر حمران کہا جاتا ہے تو رات کو ایک تیز و تند ہوا چلی جس نے سب جہازوں کو توڑ دیا، ان میں سے کچھ غرق ہو گئے اور کچھ بچ گئے، جو لوگ بچ گئے تھے انھوں نے بصرہ کے گورنر محمد بن سلیمان کی خدمت میں لیجا کر قیدیوں کو پیش کیا، ان میں باربد کے راجہ کی بیٹی بھی تھی،[2]

باربد بھاڑبھوت کی تعریب ہے، جو گجرات کے ضلع بھڑوچ میں ایک قدیم تاریخی مقام ہے،

[1] تاریخ طبری ج ۶ ص ۲۵۳ [2] ایضاً ص ۲۶۲

اس مقام پر مہاراجگان بلہرا کے ماتحت ایک راجہ تھا، یہاں ہندوؤں کا بہت بڑا بت خانہ تھا، اب بھی اس جگہ ہر بارہ سال کے بعد ہندوؤں کا بہت بڑا مذہبی میلہ ہوتا ہے،

خلیفہ مہدی سے پہلے خلیفہ منصور کے زمانہ میں بھی بھاڑبھوت پر فوج کشی ہوئی تھی، مگر فتح نہ ہو سکا تھا، جیسا کہ بلاذری نے تصریح کی ہے،

وولی امیر المومنین المنصور	امیر المومنین منصور نے سندھ پر ہشام بن عمرو
رحمہ اللہ ہشام بن عمرو	تغلبی کو مقرر کیا، انھوں نے ناقابل تسخیر مقامات
التغلبی السند ففتح ما استغلق	کو فتح کیا، اور عمرو بن جمل کو جنگی جہازوں
ووجہ عمرو بن جمل فی بوارج	کی معیت میں باربد کی طرف
الی باربد[1] الخ	روانہ کیا،

عمرو بن جمل کے کئی سال بعد عبد الملک بن شہاب کا باربد پر دوسرا حملہ تھا، پہلی فوجکشی سندھ سے اس کے گورنر کے زیر اہتمام ہوئی تھی اور دوسری فوجکشی بغداد کے خلیفہ کی خاص نگرانی میں ہوئی جس سے اس مقام کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے،

ربیع کی جائے وفات اور مدفن

طبری، ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ نے غزوۂ باربد کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہ غزوہ سندھ میں نہیں بلکہ بلاد ہند کے ایک شہر باربد میں ہوا جو اس زمانہ میں ایک ہندو راجہ کی راجدھانی تھا، اور گجرات میں بھڑوچ کے قریب تھا، امام ربیع بن صبیح مع دوسرے ایک ہزار مجاہدین اسلام کے اسی جگہ یا اس کے قریب کہیں ایک وبائی مرض میں انتقال کر گئے، اور جائے انتقال ہی پر ان کی تجہیز و تکفین ہوئی، طبری نے لکھا ہے:

وفیہا وجہ المہدی عبد الملک	اور ۱۵۹ھ میں خلیفہ مہدی نے عبد الملک

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۱ میرے پیش نظر مصری نسخہ میں باربد کے بجائے نارند غلط چھپ گیا ہے،

بن شہاب المسمعی فی البحر	ابن شہاب مسمعی کو بحری راہ سے بلاد ہند
الی بلاد الهند[1]	روانہ کیا،

پھر اس مہم کے پہنچنے کا حال یوں لکھا ہے:

فمضوا ایو جهھو حتی اتوا	یہ لوگ چلے اور سیدھے بلاد ہند کے
باربد من بلاد الهند[2]	شہر باربد پہنچ گئے،

ابن اثیر نے الکامل میں ذکر فتح باربد میں لکھا ہے:

کان المهدی قد سیر سنة	مہدی نے ۱۵۹ھ میں بحری راہ سے ایک
تسع وخمسین ومأته جیشا	فوجی مہم جس کے امیر عبد الملک بن شہاب
فی البحر، وعلیهم عبد الملك	مسمعی تھے، بلاد ہند کو روانہ کی، اس میں
بن شهاب المسمعی الی بلاد	بہت سی فوج اور مطوعہ کے رضاکار شامل
الهند فی جمع کثیر من الجند	تھے، ان ہی میں ربیع بن صبیح بھی تھے،
والمتطوعة وفیهم الربیع	یہ لشکر بغداد سے روانہ ہوا،
بن صبیح فساروا حتی نزلوا	اور باربد میں اترا،
علی باربد[3]	

ہندوستان کے شہر باربد پر فوج کشی اور اس سلسلے میں امام ربیع اور ایک ہزار مجاہدین کے انتقال کی تصریح کے باوجود، ان حضرات کے جائے وصال اور دفن کی تعیین تاریخی دلائل وشواہد کی روشنی میں نہیں ہو سکی، طبری نے لکھا ہے:

وافاء ها الله علیهم، وهاج	اللہ نے اس شہر کو مسلمانوں کے قبضہ میں دیا
البحر فلم یقدروا علی رکوبه	اور سمندر میں ہیجان پیدا ہوا جس کی وجہ سے

۱؎ تاریخ طبری ج ۶ ص ۲۵۲ ۲؎ ایضاً ص ۲۵۳ ۳؎ الکامل ج ۶ ص ۱۷

والانصرف فاقاموا الی ان	مجاہدین بحری سفر اور واپسی پر قادر نہ ہو سکے،
یطیب الریح[1]	اس لیے حالات کے خوشگوار ہونے تک ٹھہرے رہے،

ابن اثیر کا بیان ہے:

وافاء ها الله علیهم فهاج	اور اللہ تعالیٰ نے اس شہر پر مسلمانوں کو قابض کیا،
علیهم البحر فاقاموا الی ان	اسکے بعد سمندر میں جوش و ہیجان پیدا ہو گیا اس لیے
یطیب[2]	یہ لوگ موسم کے خوشگوار ہونے تک مقیم رہے۔

ان دونوں عبارتوں میں فوج کی جائے قیام کا تذکرہ نہیں ہے، مگر سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ باربد کے فتح ہو جانے کے بعد مجاہدین اسی جگہ ٹھہر گئے تھے، اور یہیں "حمام قر" کی وبا جس میں ایک ہزار مجاہدین اسلام مع ربیع بن صبیح کے فوت ہوئے اور یہیں دفن ہوئے، دوسرے مورخین اور تذکرہ نویسوں نے بھی ہندوستان ہی میں امام ربیع کی وفات کی تصریح کی ہے، مگر جائے وفات اور مدفن کے بارے میں ایسا انداز بیان اختیار کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ باربد میں نہیں بلکہ اس کے آس پاس کسی دوسری جگہ پیش آیا تھا، چنانچہ علامہ محمد بن سعد واقدی نے طبقات میں لکھا ہے:

خرج غازیا الی الهند فمات	ربیع جہاد کیلئے ہندوستان گئے اور ۱۶۰ھ میں
فدفن فی جزیرة من الجزائر	مہدی کے ابتدائی دور خلافت میں فوت ہو گئے،
سنة ۱۶۰ھ فی اول خلافة المهدی	اور ایک جزیرہ میں دفن کیے گئے
اخبرنی عبد الله شیخ من اهل	اس واقعہ کو مجھ سے بصرہ کے ایک بوڑھے
البصرة کان معه[3]	آدمی نے بیان کیا ہے جو ربیع کے ساتھ تھا۔

۱؎ طبری ج ۲ ص ۲۵۳ ۲؎ الکامل ابن اثیر ج ۶ ص ۱۷ ۳؎ طبقات جلد ۷، قسم دوم ص ۴۶

ابن سعد کا یہ بیان اس لیے بہت ہی ثقہ اور معتمد ہے کہ انھوں نے بصرہ کے ایک ایسے بزرگ سے اسے سنا ہے جو خود امام ربیع کے ساتھ بھاڑبھوت کی جنگ میں شریک تھے، اور انھوں نے آنکھوں دیکھا حال بیان کیا ہے، علامہ ابن سعد کی اسی تحقیق اور روایت کو علامہ بلاذری نے بھی تسلیم کیا ہے، اور فتوح البلدان میں لکھا ہے:

وکان خرج غازیا الی الھند	ربیع بحری راہ سے ہندوستان کی طرف جہاد کیلئے
فی البحر. فمات فدفن فی جزیرۃ	آئے اور اسی طرف انکا انتقال ہوگیا اور ایک
من الجزائر فی سنة ستین ومائة[1]	جزیرہ میں دفن کیے گئے، یہ واقعہ ۱۶۰ھ کا ہے۔

متاخرین میں علامہ ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ شذرات الذہب میں ۱۶۰ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں:

وتوفی فی غزوۃ الھند فی الرجفة	ربیع غزوۂ ہند سے بحری راستہ سے واپسی
بالبحر الربیع بن صبیح البصری[2]	کے موقع پر فوت ہوگئے۔

ان قدیم وجدید عرب مورخوں اور تذکرہ نویسوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ربیع کی جائے وفات اور مدفن یا تو خود باربد ہے یا اس کے اور سمندر کے درمیان کوئی جزیرہ یا ٹاپو ہے، مگر ان تصریحات کے علی الرغم ہمارے ہندی مورخوں اور تذکرہ نویسوں نے امام ربیع کی جائے وفات سندھ میں بتائی ہے، ہمارے علم میں سب سے پہلے علامہ محمد طاہر پٹنی گجراتی نے "المغنی" میں ربیع کے سندھ میں انتقال کرنے کی تصریح کی ہے، ان کے بعد تمام ہندوستانی تذکرہ نویسوں نے اسی کو سامنے رکھکر ربیع کی وفات سندھ میں لکھ دی، اور کسی نے علامہ ابن سعد، واقدی، علامہ بلاذری، علامہ ابوالحسن محمد، اور علامہ ابن عماد حنبلی وغیرہ جیسے مسلمہ اور بلند پایہ محققوں کی تصریحات پر توجہ نہیں دی، چنانچہ علامہ غلام علی آزاد نے "سبحۃ المرجان فی آثار الھندوستان" میں (ص ۲۶) مولوی رحمٰن علی نے

[1] فتوح البلدان ص ۴۶۲ [2] شذرات الذہب ج ۱ ص ۲۴۷

"تذکرہ علمائے ہند" میں (ص ۳) اور مولانا عبد الحی نے "نزہۃ الخواطر" میں (ج ۱ ص ۴۲) ربیع کی وفات سندھ ہی میں بتائی ہے،

ہمارے خیال میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کسی نے غزوۂ باربد کے بیان میں "بلاد ہند" لکھنے کے باوجود یہ نہیں بتایا ہے کہ یہ مقام کہاں واقع ہے، اور اسے ہندوستان کا ایک شہر بنا دیا، اس کے ہندوستان میں وقوع کی دلالت کے لیے کافی سمجھا، مگر ہمارے مورخوں کو عرب مورخوں کی قدیم اصطلاح کی طرف توجہ نہ ہوسکی کہ وہ سندھ اور ہند کو دو الگ الگ ملک مانتے تھے اور بلاد سندھ کو بلاد ہند میں شمار نہیں کرتے تھے" اسی عدم توجہی کی بنا پر انھوں نے باربد کو بھی سندھ ہی کا کوئی مقام سمجھ لیا ہوگا، نیز جس زمانہ میں غزوۂ باربد پیش آیا اس میں سندھ اور اس کے اطراف میں مسلمانوں کا دور دورہ تھا، اور ان میں ان کی سرگرمیاں عام تھیں اور گجرات جیسے سندھ سے دور دراز مقام پر اس طرح کی مہم عام نہ تھی، اس لیے بھی خیال ہوا ہوگا کہ باربد سندھ کا کوئی شہر رہا ہوگا۔

گجرات کے مسلمانوں میں اب تک عام طور سے یہ مشہور رہے کہ بھاڑبھوت اور راندیر ضلع سورت میں کسی تابعی کا مزار ہے، بلکہ راندیر میں ایک خاص مزار کو تابعی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، مگر اب تک اس شہرت کی تحقیق نہ ہوسکی، بہت ممکن ہے کہ ان ہی دونوں جگہوں میں سے کسی جگہ حضرت ربیع بن صبیح اور ان کے علاوہ بہت سے مجاہدین آسودہ خواب ہوں، غالب گمان ہے کہ یہ مقدس خطہ بھاڑبھوت یا اس کے آس پاس میں ہوگا۔

اولاد و احفاد امام ربیع بن صبیح کی اولاد "عباد ان" اور دوسرے مقامات میں پھلی پھولی، اور ان کی نسل میں بڑے بڑے علماء اور صلحاء و عباد پیدا ہوئے۔

آپ کی اولاد کے بارے میں بھی کچھ زیادہ معلومات نہ مل سکیں، البتہ دو صاحبزادے اور ایک نواسہ کا

حال معلوم ہو سکا ہے،

(۱) عبدہ بن ربیع بن صبیح۔ آپ کی اولاد میں ایک عالم و محدث ابوبکر احمد بن سلیمان بن ایوب بن اسحاق بن عبدہ بن ربیع بن صبیح عبادانی قرشی ہیں، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں ان کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ آپ بغداد میں قیام کرتے تھے، علی بن حرب طائی سے حدیث کی روایت کی، اور آپ کے مشہور امام حدیث ابوعبداللہ حاکم اور ابوعلی بن شاذان نے روایت کی، ان کے علاوہ بھی ایک جماعت نے آپ سے علم حاصل کیا،[1]

(۲) سلیمان بن ربیع ہندی۔ ان کا تذکرہ علامہ محمد طاہر گجراتی نے "قانون الموضوعات والضعفاء" میں امام سیوطی کی کتاب الوجیز کے حوالے سے کیا ہے۔ اور ان کی تضعیف کرتے ہوئے امام دارقطنی کا قول نقل کیا ہے،[2]

(۳) اسحاق بن عباد۔ امام ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں انکو ابن ابنہ ربیع بن صبیح لکھا ہے، اور ان کا نواسہ بتایا ہے۔ اسحاق نے سلمہ بن سعید سے روایت کی ہے، اور ان سے عبدالصمد بن محمد عبادانی نے روایت کی ہے۔[3]

عبدالصمد بن محمد عبادانی نے حضرت امام احمد بن حنبل سے روایت کی ہے، اور ان کی زندگی کے بعض واقعات ان کی زبانی بیان کیے ہیں،[4]

تاریخ و رجال کی کتابوں میں چھان بین کرنے سے حضرت امام ربیع بن صبیح سعدی بصری ہندی کے مزید حالات مل سکتے ہیں، ہم نے اپنی بساط بھر آپ کے سوانح کو اس مقالہ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

[1] کتاب الانساب ورق ۳۷۹ [2] قانون الموضوعات ملحق تذکرۃ الموضوعات ص ۲۶۰ [3] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ ق ۱ ص ۲۳۰ [4] مناقب الامام احمد ابن جوزی ص ۲۶

ابن تیمیہ اور مسئلۂ کلیات

از مرزا محمد یوسف استاد عربی مدرسہ عالیہ رام پور

سال گذشتہ ثقافت لاہور میں مولانا محمد حنیف صاحب کا ایک مضمون ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات "ثقافت لاہور کے کئی نمبروں میں چھپا تھا، مگر مجھکو صرف اکتوبر نمبر دیکھنے کو مل سکا، اسے دیکھ کر یہ محسوس ہوا کہ اگر اس میں چند چیزیں اور ہوتیں تو زیادہ اچھا ہوتا جن کی کمی محسوس ہوتی ہے، بلکہ ان کے نہ ہونے سے شدید غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے ان کی نشاندہی کر دینا مناسب معلوم ہوا،

۱۔ یہ تو نہیں کہنا چاہیے کہ مضمون نگار نے ابن تیمیہ کی "الرد علی المنطقیین" کو دیکھے بغیر یہ مضمون لکھا ہے، لیکن مضمون میں "الرد علی المنطقیین" کے اقتباسات کا فقدان نمایاں ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ مضمون اصل میں ایسے عدیم الفرصت فلاسفہ کے مجمع میں پڑھنے کے لیے لکھا گیا تھا جن کی اکثریت عربی سے نا آشنا تھی، اس لیے اس اجتماع میں عربی عبارتوں کا پڑھنا ضروری نہیں تھا، لیکن جہاں مضمون نگار نے ابن تیمیہ کی رائیں اپنے الفاظ میں نقل کی ہیں، کیا اچھا ہوتا کہ وہ بین الہلالین ان کے الفاظ کا اردو ترجمہ تحریر فرما دیتے یا ثقافت میں اشاعت کے وقت اصل عبارتوں کو بھی نقل کر دیتے۔

آجکل کے عربی داں یا جدید فلسفہ کے واقف کار یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ قدیم کو بھی سمجھ سکتے ہیں، جو صحیح نہیں ہے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے لوگ مفکرین قدیم کی طرف اکثر ایسے افکار منسوب کر دیتے ہیں جن سے وہ بمراحل دور تھے، مثلاً حنیف صاحب نے لکھا ہے:

"علامہ (ابن تیمیہ) کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثا غورث سے ہوئی ہے کہ موجودات و حقایق کلیہ کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے، جو اثبات و تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا مرہون منت نہیں ہے۔"[1]

مگر جو شخص بھی فیثا غورث اور اس کے نظامِ فکر سے واقف ہے اس کی تغلیط کرے گا، تمام مورخین اسلام اور مورخین یورپ متفق اللسان ہیں کہ

"اصل کائنات اور مبدأ موجودات فیثا غورث کے نزدیک اعداد و مقادیر ہیں۔"

چنانچہ شہرستانی نے الملل و النحل میں لکھا ہے:

وقال مبدء الموجودات هو العدد وهو اول مبدع ابدعه الباری[2]	فیثا غورث کہتا تھا کہ مبدءِ موجودات (یعنی کائنات کی اصل) عدد ہے، وہ پہلا مبدع ہے جس کا باری تعالیٰ نے ابداع فرمایا۔

اسی طرح امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:

الفرقة الثانية هم اصحاب فیثاغورث وهم الذین قالوا المبادی هی الاعداد المتولدة فی الوحدات[3]	دوسرا فرقہ فیثا غورث کے پیرووں کا ہے جو کہتے ہیں کہ مبادی [اصل کائنات] صرف اعداد ہیں جو اکائیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

یہی عہد حاضر کے مورخین کا خیال ہے:

"اُن (فیثا غورثیوں) کے خام موجودیتی نکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کر دیا کہ عدد ہی اشیاء کا جوہر ہے۔ ہر شے عدد ہے اور فقط اعداد پر مشتمل ہے۔"[4]

---

[1] ثقافت لاہور بابت اکتوبر ۱۹۵۵ء ص ۲۱ (آئندہ اس کا حوالہ صرف ثقافت کے نام سے دیا جائے گا)

[2] الملل والنحل للشہرستانی ص ۱۶۳ [3] المحصل للرازی ص ۸۶ [4] مختصر تاریخ فلسفہ ص ۳۸

متقدمین و متاخرین کے اس اجماع کے بعد "حقایق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کے نظریہ کا فیثا غورث کی جانب انتساب اگر خرق اجماع نہیں تو پھر کیا ہے، اور اس کے بعد ابن تیمیہ اور ان کی "الرد علی المنطقیین" کی علمی حلقوں میں کیا قیمت رہ جائیگی، ابن تیمیہ کی شان اس سے بلند تھی، کم از کم تاریخی حقایق کے ثبت کرنے میں وہ خرق اجماع کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔ میں ان کی تصانیف سے اقتباسات نقل کر کے مقالہ کو طول نہیں دینا چاہتا، صرف "الرد علی المنطقیین" سے متعلقہ اقتباس نقل کرتا ہوں۔

کان اصحاب فیثاغورث یظنون ان الاعداد والمقادیر امور موجودة فی الخارج غیر المعدودات والمقدرات[1]"	فیثا غورث کے پیرووں کا گمان تھا کہ اعداد و مقادیر اپنے معدودات و مقدرات سے علیحدہ خارج میں وجود رکھتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ اس بارہ میں ابن تیمیہ بھی دوسرے مورخین و اہل نظر کے ہمنوا ہیں کہ فیثا غورثیوں کے نزدیک اعداد و مقادیر کا ان کے معدودات اور مقدرات سے علیحدہ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود ہے۔ "اعداد و مقادیر" کی تعمیم کر کے "موجودات حقایق کلیہ" بنا دینا اور "موجودات و حقایق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کا انتساب فیثا غورث کی جانب کر کے اس کو ابن تیمیہ کی جانب منسوب کرنا انتہائی غیر ذمہ داری ہے،

۲۔ مضمون نویس کے سپاٹ طرز تحریر کی وجہ سے (۱) ابن تیمیہ کی آراء (۲) ان پر دوسروں کی رائیں اور (۳) ان رایوں پر مضمون نویس کے تبصرے میں امتیاز مشکل ہو گیا ہے، انھوں نے اپنی اور ابن تیمیہ کی رایوں کو خلط ملط کر دیا ہے، جس سے ابن تیمیہ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً فاضل مضمون نگار لکھتے ہیں:

علامہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثا غورث سے ہوئی ہے، کہ موجودات و

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

حقایق کلیہ کا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو اثبات تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا رہون منت نہیں، اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہہ معقول بھی ہے، لیکن کیا مادیات و طبعیات کے دائرہ میں بھی یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور میز، کرسی، گھوڑا، گدھا اور اس نوع کی دوسری چیزیں بھی اپنے وجود خارجی کے علاوہ کوئی کلی تصور رکھتی ہیں۔"[1]

ظاہر ہے کہ یہ پوری ابن تیمیہ کی رائے نہیں ہوسکتی، اس میں مضمون نگار کا تبصرہ بھی شامل ہے، مگر عبارت کا دروبست ایسا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں ہوسکتا، حالانکہ اس امتیاز کے بغیر ابن تیمیہ کی علمی کاوش، جو اس مضمون کی جان ہے، واضح نہیں ہوتی۔

آیئے اس سلسلے میں "الرد علی المنطقیین" پر بھی ایک نظر ڈال لیں، اوپر اس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے کہ مضمون نگار نے پہلے جملہ

"علامہ کی رائے میں .... مرہون منت نہیں۔"

کے تحریر کرتے وقت "الرد علی المنطقیین" کو یا تو پڑھا نہیں یا پھر بڑی غیر ذمہ داری سے پڑھا ہے، ابن تیمیہ نے فیثاغورث کی جو رائے لکھی وہ اوپر مذکور ہوئی، انھوں نے "موجودات و حقایق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کے قول کا انتساب افلاطون و پیروان ارسطو کی جانب کیا ہے[2]۔ جیسا کہ تمام دیگر قدیم و جدید مورخین کا کہنا ہے، پیروان فیثاغورث کی رائے کے بعد انھوں نے پیروان افلاطون کی رائے نقل کی ہے:

ثم اصحاب افلاطون تفطنوا	پھر پیروان افلاطون نے (متبعین فیثاغورث
لفساد هذا وظنوا ان الحقائق	کے) اس قول کے فساد کا اندازہ لگایا اور گمان
النوعية كحقيقة الانسان والفر(س)	کیا کہ حقائق نوعیہ جیسے انسان، گھوڑے

[1] ثقافت ص ۲۱ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۷

وامثال ذلك ثابتة في الخارج	اور اس طرح کی دوسری چیزیں اپنے افراد
غير الاعيان الموجودة في الخارج	[اعیان] وجود خارجی کے علاوہ خارج میں
وانها ازلية لا تقبل الاستحالة	اپنا (مستقل بالذات) وجود رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ
وهذه التي تسمى "المثل الافلاطونية	یہ ازلی ہیں اور کون و فساد کو قبول نہیں کرتیں۔
والمثل المعلقة"[1]	ان ہی کو "امثال افلاطونی" اور "مثل معلقہ"
	(اعیان مجردہ) کہا جاتا ہے۔

مضمون نویس کا اگلا جملہ "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہہ معقول بھی ہے"۔ ظاہر نہیں کس کی رائے ہے، اس حیثیت سے کہ یہ پہلے جملہ "علامہ کی رائے ......" پر معطوف ہے، ابن تیمیہ کی رائے معلوم ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو معلوم نہیں اس باب میں مضمون نویس کا ماخذ کیا ہے، کم از کم "الرد علی المنطقیین" میں تو ابن تیمیہ نے اس قسم کی کوئی رائے نہیں دی، البتہ انھوں نے پیروان فیثاغورث کی رائے پر افلاطون کا تبصرہ ضرور بیان کیا ہے کہ

"ثم اصحاب افلاطون تفطنوا الفساد هذا"

مگر ابن تیمیہ کا یہ قول مضمون نگار کے جملہ کی بالکل ضد ہے، مضمون نگار بتاتے ہیں کہ "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہہ معقول بھی ہے"، لیکن ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اصحاب افلاطون اس قول کو فاسد سمجھتے تھے۔

اور اگر یہ مضمون نویس کی اپنی رائے ہے تو یہ خلط مبحث ہے، اگر انھیں تبصرہ نویسی کی عجلت ہی تھی تو یا تو اسے تبصرہ یا محاکمہ کے زیر عنوان قلمبند کرتے یا کم از کم بین القوسین کردیتے یا کسی اور طرح سے علامہ کی رائے سے ممتاز کردیتے۔

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

نیز "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلا شبہہ معقول بھی ہے" موجودہ سیاق و سباق میں ناقابل فہم ہے۔ معلوم نہیں حنیف صاحب اس کی توجیہ کس طرح فرمائیں گے کہ اعداد و مقادیر اپنے معدودات و مقدرات سے علیحدہ مستقلاً بالذات وجود کے ساتھ خارج میں پائے جاسکتے ہیں [اگر یہ انکی اپنی رائے ہے]

پھر اگر یہ حنیف صاحب کی ذاتی رائے ہے تو معلوم نہیں کہ انھوں نے ذاتی فکر و کاوش کے بعد یہ نیا مذہب پیش کیا ہے یا فلاسفہ عہد حاضر کا قول مختار سمجھ کر ایسا لکھا ہے۔ دوسری صورت میں ان فلاسفہ کے حوالے دینا چاہیے تھے، اور پہلی صورت میں اس "قول محدث" کی توضیح کرنا چاہیے تھی۔ میں نے قصداً اس نئے مذہب کے لیے "قول محدث" کا لفظ استعمال کیا ہے، کیونکہ کم از کم اسلامی فکر کے گذشتہ ایک ہزار سال کی تاریخ کے "فکری اجماع" میں خارق ہے۔ ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ گزرا فارابی نے لکھا تھا:

والعلم التعالیمی وان کان اعلیٰ	اور علم تعالیمی (ریاضی) اگرچہ طبیعیات سے اشرف ہے،
من علم الطبیعة اذ کانت موضوعاته	کیونکہ اس کے موضوع مادے سے مجرد ہوتے
مجردة عن المواد فلیس ینبغی	ہیں، پھر اسے "علم مابعد الطبیعیات" نہیں کہنا
ان یسمی علم مابعد الطبیعة	چاہیے۔ اس کے موضوعوں کا مادے سے مجرد ہونا
وان تجرد موضوعاته عن المواد	وجودی نہیں بلکہ عدمی ہے ورنہ وجودی طور پر
وهی لا وجودی۔ واما فی الوجود	موضوع [المواد و مقادیر] کا اپنے [اعیان]
فلیس لها وجود الا فی الامور	امور طبعیہ سے علیحدہ کوئی وجود
الطبیعة [1]	نہیں ہے۔

فارابی سے تقریباً سو سال بعد بوعلی سینا نے لکھا تھا کہ ریاضی کا موضوع ذہن میں ضرور "مجرد

[1] الابانة عن غرض ارسطوطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعة ص ۴۲

عن المادہ" ہوتا ہے مگر خارج میں جب بھی پایا جائے گا مادے ہی میں پایا جائے گا۔

اقسام الحکمة النظریة ثلثة....	حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں.... کیونکہ وہ
لان الامور التی یبحث عنها اما	امور جن سے حکمت نظری میں بحث کیجاتی ہے
.... ان تکون امور وجودها	یا تو.... ایسے امور ہوں گے جن کا وجود
متعلق بالمادة والحرکة وحدودها	مادے اور حرکت سے متعلق اور جنکی حدود
غیر متعلقة بهما مثل التربیع	(حقیقت) مادے اور حرکت سے تعلق نہیں رکھتی
والتدویر.... فالتدویر	جیسے مربع ہونا یا دائرہ ہونا... پس دائرہ ہونا
والتربیع.... لا توجد الا	یا مربع ہونا.... سوائے ان اجسام کے
فیما یحمل من الاجرام الواقعة	نہیں پایا جاتا جو ان صفات سے متصف ہوتے
فی الحرکة فهذا القسم ثانی....	ہیں اور جو حرکت کے معروض ہوتے ہیں پس
والعلم الخاص بالقسم الثانی	یہ حکمت نظری کی دوسری قسم ہے.... اور دوسری
ریاضیاً [1]	قسم کے ساتھ مخصوص علم ریاضی کہلاتا ہے۔

پانچویں صدی کے نصف آخر میں امام غزالی نے مقاصد الفلاسفہ کے اندر لکھا تھا:

واما العلوم النظری فثلثة....	اور رہا علم الریاضی تو اسکی تین قسمیں ہیں....
والثانی یسمی الریاضی.......	دوسری قسم ریاضی کہلاتی ہے.... کیونکہ
لان الامور المعقولة لا تخلوا	امور معقولہ اس سے خالی نہ ہوں گے کہ یا تو
اما ان تکون متعلقة بالمادة و	وہ مادہ کے ساتھ متعلق ہوں اور یہ شق بھی
هذا لا یخلوا.... اما ان یمکن	اس سے خالی نہ ہوگی کہ.... یا ان کا کسی مادہ

[1] اقسام العلوم العقلیة للشیخ ابن سینا ص ۱۰۵-۱۰۷

تحصیلها فی الوهم بریا عن مادة معینة کالمثلث والمربع والمستطیل والمدور فان هذه الامور وان کانت لا تتقوم وجودها الا فی مادة معینة ولکن لیس یتعین لها فی الوجود علی سبیل الوجوب مادة خاصة.... والعلم الذی یتولی النظر فیما هو بری عن المادة فی الوهم لا فی الوجود هو الریاضی[1]

معینہ سے علیحدہ ہو کر وہم میں حصول (تعقل یا وجود ذہنی) ممکن ہوگا جیسے مثلث، مربع، مستطیل اور مدور وغیرہ، کیونکہ اگرچہ ان امور کا وجود کسی مادہ معینہ کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا لیکن وجود (خارجی) میں انھیں کوئی خاص مادہ متعین نہیں کرتا..... اور جو علم ان امور سے بحث کرنے کا ذمہ دار ہے جو وہم میں مادہ سے بری اور مجرد ہیں نہ کہ اپنے وجود خارجی میں وہ علم ریاضی کہلاتا ہے۔

اس کے بعد اقوال کا استقصا موجب تطویل ہوگا صرف آخری قول نقل کیا جاتا ہے جو مولانا عبد الحق خیرآبادی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ سے ماخوذ ہے۔ (غالباً موجودہ صدی)

ثم الحکمة النظریة فنقسمه الی ثلثة اقسام الاول العلم الالهی والثانی الریاضی و الثالث الطبیعی وجه الحصر ان الامور التی لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا اما......

پھر حکمت نظریہ تین قسموں میں منقسم ہے اول علم الالٰہی، دوم ریاضی، سوم طبیعی۔ حصر کی وجہ یہ ہے کہ وہ امور جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے یا تو...... اپنے وجود خارجی میں نہ کہ وجود ذہنی میں مادے کی محتاج ہیں

[1] مقاصد الفلاسفہ ص ۷۶ - ۷۷

مفتقرة الیها فی الوجود الخارجی دون الذهنی کالکرة والاسطوانة والمثلث والمربع فانها وان کانت غنیة فی وجودها الذهنی عن خصوص مادة واستعداد ولکنها غیر مستغنیة فی الوجود الخارجی عن المادة...... ویسمی بالریاضی"[1]

جیسا کہ کرہ، اسطوانہ، مثلث، مربع، کیونکہ یہ اشکال اگرچہ اپنے وجود ذہنی میں کسی مخصوص مادے میں پائے جانے سے بے نیاز ہیں لیکن اپنے خارجی وجود میں مادے سے مستغنی نہیں ہیں (یعنی جب بھی خارج میں پائے جائیں گے تو کسی مادے ہی کے ضمن میں پائے جائیں گے) ..... اور اس ..... دوسرے علم ... کا نام ریاضی رکھا جاتا ہے۔

غرض فلاسفۂ اسلام کا ہزار سال سے زائد کا اجماع ہے کہ ریاضی کے موضوع ذہن میں مجرد عن المادہ ہوتے ہیں، مگر خارج میں ان پر "اعیان مجردہ" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خارج میں "چار کتابوں" کے ضمن میں "چار" پایا جاتا ہے۔ اپنے معدود "کتابوں" سے علیحدہ "چار" کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ کرہ جب بھی ملے گا کوئی مادی کرہ ہی ہوگا، خواہ اجرام سماوی کی شکل میں، خواہ فٹ بال یا ٹینس کی گیند کی شکل میں، مگر خارج میں کسی "مثالی کرہ" کا مادی اجسام سے علیحدہ ہو کر پایا جانا ممکن ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر مولانا حنیف صاحب اس "قول محدث" کے ساتھ ساتھ اسکی توضیح بھی فرما دیتے۔ منطقی استدلال میں اپنے موقف کے ضعف کو عبارت کی رنگینی میں چھپانا کچھ مستحسن نہیں ہے۔

۳- تیسری چیز جو خاص طور سے اس مضمون میں نمایاں ہے وہ مضمون نگار کے توضیحی نوٹس ہیں جو اکثر اصل سے بھی دراز تر ہو جاتے ہیں، ان سے قاری تو متاثر ہو سکتا ہے اور ان کے متعلق یہ حسن ظن قائم کر سکتا ہے کہ انھیں فلسفۂ جدید میں بڑا تبحر حاصل ہے، لیکن اصل موضوع سے جب تک

[1] شرح ہدایۃ الحکمۃ للخیرآبادی ص ۷

ان کا ربط واضح نہ کیا جائے تو اصل نظر اس قبیل کی "پرگوئی" کو اظہار خود نمائی پر محمول کر سکتے ہیں۔ اس مضمون میں یہ تو بغیر دقت کے معلوم ہو جاتا ہے کہ مضمون نگار کو یونانی حکما، اور یورپین فلاسفہ کے افکار و آرا پر عبور ہے، لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ابن تیمیہ کو یونانی حکماء و فلاسفہ اسلام کے افکار و آرا پر بھی عبور تھا یا نہیں۔

مثلاً "کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق" "ارسطو کا مسلک" اور "افلاطون کی رائے" کے ذیلی عنوانات کے تحت میں حنیف صاحب نے تیس سطریں لکھی ہیں جن میں ابن تیمیہ کی رائے چار سطر سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے دو ہی سطریں ہوں، اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے آرا وافکار سے زیادہ حنیف صاحب کو یونانی اور جدید فلسفہ میں تبحر حاصل ہے، یہ بڑی خوشی کی بات ہے مگر پھر اس کے لیے "ابن تیمیہ" کا عنوان قائم نہیں کرنا چاہیے تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر وہ "الرد علی المنطقیین" کا دقت نظر سے مطالعہ فرماتے یا کم از کم "المقام الثانی" کی "الوجہ السادس" "التفریق بین الذاتی والعرضی" کے گیارہ صفحات ہی دیکھ لیتے (پوری کتاب تو تقریباً ساڑھے پانچسو صفحات ہیں) اور اگر اتنا بھی نہیں تو "الکلام علی الفرق بین الماہیۃ ووجودہا" کے پانچ صفحات ذمہ داری کے ساتھ پڑھ لیتے تو انھیں مضمون طرازی اور عبارت آرائی کی ضرورت نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ نے ان تینوں ذیلی عنوانوں کے تحت لکھا ہے مگر وہ نہیں جو حنیف صاحب بتاتے ہیں۔ مثلاً اصحاب افلاطون کی رائے کے سلسلے میں لکھا ہے کہ انھوں نے پیروان فیثاغورث کی اس رائے کو فاسد جانا کہ اعداد و مقادیر کا خارج میں اپنے معدودات و مقدرات سے علیحدہ مستقل وجود ہے (حالانکہ حنیف صاحب نے اس کی تصویب کی ہے کہ "ریاضی کی حد تک تو یہ بات بلاشبہ معقول بھی ہے") بعد ازاں ان پیروان افلاطون کی رائے نقل کی ہے۔ فرماتے ہیں:

ثم اصحاب افلاطون تفطنوا	پھر پیروان افلاطون نے (متبعین فیثاغورث کے)

الفساد هذا وظنوا ان الحقائق	اس قول کے فساد کا اندازہ لگایا اور گمان کیا
النوعية كحقيقة الانسان و	کہ حقائق نوعیہ جیسے انسان، گھوڑا اور
الفرس وامثال ذلك ثابتة	اس طرح کی دوسری چیزیں اپنے افراد (اعیان)
في الخارج غير الاعيان الموجودة	کے وجود خارجی کے علاوہ خارج میں اپنا
في الخارج وانها ازلية لا تقبل	(مستقل بالذات) وجود رکھتی ہیں اور یہ کہ
الاستحالة. وهذه التي تسمى	یہ ازلی ہیں کون و فساد کو قبول نہیں کرتیں، انھیں
المثل الافلاطونية والمثل	"امثال افلاطونی" اور "مثل معلقہ" (اعیان مجردہ)
المعلقة	کہا جاتا ہے۔

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ پیروانِ افلاطون نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مثالی انسان و فرس کے علاوہ مثالی مادہ، مدت اور مکان پر بھی اصرار کیا۔

ولم يقتصروا على ذلك بل اثبتوا	پیروان افلاطون نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا،
ذلك ايضاً في المادة والمدة و	بلکہ انھوں نے مادے، مدت اور مکان میں
المكان فاثبتوا مادة مجردة	بھی کلیات مجردہ کو ثابت کیا، انھوں نے
عن الصور ثابتة في الخارج	ایک ایسے مادے کے ثبوت فی الخارج پر
وهي الهيولى الاولية التي فيها	اصرار کیا جو صورتوں سے مجرد ہو کر پایا جاتا ہے
جمهور العقلاء من اخوانهم	اور وہ ہیولیٰ اولیٰ ہے جس کے ان کے بھائی
وغير اخوانهم واثبتوا مدة	اور غیروں میں سے جمہور عقلا قائل ہیں۔ اسی
وجودية خارجة عن الاجسام	طرح ایک زمان وجودی کو ثابت کیا جو
وصفاتها واثبتوا خلاء وجوديا	اجسام اور صفات اجسام سے علیحدہ پایا جاتا ہے

خارجاً عن الاجسام وصفاتها[1] اور ایک خلائے وجودی کو ثابت کیا جو اجسام اور انکی صفات سے علیحدہ مستقل وجود رکھتا ہو۔

ابن تیمیہ نے افلاطون کے "نظریہ امثال" پر براہ راست تنقید نہیں کی بلکہ ارسطو کی تنقید کو نقل کیا ہے (ارسطو کی تنقید پر فارابی کا تبصرہ آگے آرہا ہے)

وتفطن ارسطو وذووه ان هذه
كلها امور مقدرة في الاذهان
لا ثابتة في الاعيان كالعدد
مع المعدود. ثم زعم ارسطو
وذووه ان المادة موجودة
في الخارج غير الصورة المشهودة
وان الحقائق النوعية ثابتة
في الخارج غير الاشخاص المعينة
وهذا ايضاً باطل كما بسط في غير
هذا الموضع وبين ان قول من
يقول ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة باطل[1]

پھر ارسطو اور اسکے متبعین نے اندازہ لگایا کہ یہ سب ذہن میں مقدر شدہ امور ہیں جو خارج میں کوئی ثبوت نہیں رکھتے جیسے کہ عدد کا معاملہ معدود کے ساتھ ہو۔ پھر ارسطو اور اس کے متبعین نے گمان کیا کہ مادہ جو خارج میں پایا جاتا ہے؛ "صورت" سے بالکل علیحدہ چیز ہے اور یہ کہ حقایق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ کے علاوہ خارج میں وجود رکھتی ہیں اور یہ بھی باطل ہے جیسا کہ اسکے علاوہ دوسرے مقام میں ثابت ہوا ہے اور وہاں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ اس شخص کا قول جو جسم کے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونے کا قائل ہے باطل ہے۔

یہ ہیں ابن تیمیہ کی تصریحات "افلاطون کی رائے" اور ارسطو کے مسلک کے بارے میں۔ ان تصریحات کا حنیف صاحب کے ارشادات سے مقابلہ کیجئے تو اندازہ ہو جائے گا کہ انھوں نے "الرد علی المنطقیین" کے بجائے انگریزی اردو کی تاریخ فلسفہ کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے۔" حنیف صاحب

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

رنگینی بیان کا ماخذ ابن تیمیہ کے یہاں تلاش کرنا تو بیکار ہے، البتہ اردو انگریزی کی تواریخ فلسفہ میں مل جائے گا، مثلاً:

"یہ خارجی اور یہ دنیائے محسوس تو بدلنے اور تغیر و فنا کا شکار ہونے والی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے علاوہ کوئی عالم بھی ہو جہاں فنا و تغیر کی دخل اندازیاں نہ ہوں اور جہاں اس کائنات خارجی کی ہر چیز اپنی اصلی اور دائمی شکل میں پائی جاتی ہو...... ایک عالم عقل اور اقلیم دانش ایسا بھی ہے کہ جہاں کائنات خارجی کا ہر ہر ظہور اپنے اصلی اور غیر متغیر روپ میں جلوہ گر ہے اور یہ دنیائے فانی محض اس کا انعکاس اور ظل ہے"[1]

اس سے قطع نظر بعض اوقات وہ عبارت آرائی کی دھن میں اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ انکی رنگیں بیانی وضاحت کے بجائے غلط فہمیوں کا مورث ہو سکتی ہے، مثلاً "کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق" کے بعد "ارسطو کا مسلک" اور "افلاطون کی رائے" جس ترتیب سے انھوں نے تحریر فرمائے ہیں ان سے ایک ناواقف کا اس غلط فہمی میں پڑ جانا یقینی ہے کہ ارسطو سقراط کا بڑا (پہلا) شاگرد تھا اور افلاطون چھوٹا (دوسرا)، بالخصوص مضمون نگار کی اس عبارت سے

"سقراط کے ان مکالمات میں جن کو ارسطو نے نقل کیا ہے ایجاباً یا سلباً کوئی واضح تصریح نہیں ملتی...... اس لیے ارسطو تو اس بات کے قائل نہیں کہ جزئیات کے علاوہ ...... کلیات اپنا الگ خارجی وجود رکھتے ہیں...... سقراط کے دوسرے شاگرد رشید افلاطون کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ یہ خارجی اور دنیائے محسوس تو بدلنے والی ہے......"[2]

زبان کے عام اصولوں کے مطابق "دوسرا" "پہلے" کا متقضی ہے، یعنی افلاطون سے پہلے جس شخص کا ذکر ہوا ہے وہ سقراط کا پہلا شاگرد تھا، لہذا اگر کوئی ناواقف قاری یہ سمجھے کہ ارسطو سقراط کا شاگرد اول تھا تو اس غلط فہمی پر قابل ملامت نہیں سمجھا جاتا، اصل غلطی تو مضمون نگار کی عبارت آرائی سے ہوئی ہے۔

[1] ثقافت ص ۲۱-۲۲، ابن تیمیہ کی تصریح کے مطابق افلاطون نے فقط اتنا کہا "وانها ازلية لا تقبل الاستحالة"
[2] ثقافت ص ۲۱

اسی طرح مضمون نگار کی یہ رنگین بیانی بھی منطق و فلسفہ کے مسائل کی توضیح کے منافی تھی، فرماتے ہیں:

"ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ کلیت و اشتراک جو محسوس ہوتا ہے ذہن و فکر کا پیدا کردہ ہے اور ذہن نظر کا دھوکا ہے"[1]

معلوم نہیں یہ "اور" عطف تفسیری ہے یا عطف عام۔ اگر عطف تفسیری ہے اور حنیف صاحب کا یہ مطلب ہے کہ ہر ذہن و فکر کی پیدا کردہ شی ذہن و نظر کا دھوکہ ہوتی ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ امور ذہنیہ کی مختلف قسمیں ہیں جیسا کہ ملا محمود جونپوری نے لکھا ہے:

ان الامور الذهنية منها ما وجودها باختراع کانیاب اغوال ومنها ما يكون وصفا للامور الذهنية بلا اعتبار معتبر لكن بحسب خصوص الوجود الذهنى ومنها ما يكون فى الذهن بحب حالة خارجية وهذا القسم انما يكون اضافيات او سلوب كالفوقية والعمى. واما ما لا يكون اضافية او سلبا فان لم يكن وجوده فى الاعيان فهو مجرد اختراع الذهن

امور ذہنیہ کی چند قسمیں ہیں بعض تو ذہن میں جن کا وجود اختراع ذہن کا نتیجہ ہوتا ہے جیسے غول بیابانی کے دانت اور بعض امور ذہنیہ کا وصف ہوتے ہیں بلا اعتبار معتبر کے مگر وجود ذہنی کے خصوص کے مطابق اور بعض کسی خارجی حالت کے مطابق ذہن میں موجود ہوتے ہیں اور یہ آخری قسم یا اضافیات پر مشتمل ہوتی ہے یا سلوب پر، اضافیات کی مثال فوقیت ہے اور سلوب کی اندھا پن، رہے وہ امور جو نہ اضافی ہوتے ہیں اور نہ سلبی تو اگر ان کا اعیان خارجی میں وجود نہ ہو تو وہ صرف ذہن کا اختراع و فکر و تخیل

شمس بازغہ ص ۱۵

یعنی ذہن و فکر کا ہر پیدا کردہ امر ذہن و نظر کا دھوکہ نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر یہ عطف عام ہے تو حنیف صاحب کا دعوی کہ "ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ کلیت و اشتراک ذہن و نظر کا دھوکہ ہے" مسلم نہیں، ارسطو نے کہیں ایسا نہیں لکھا بلکہ حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ حقائق نوعیہ (کلی کے قسم نوع کے افراد میں جو کلیت و اشتراک پایا جاتا ہے) اپنے اشخاص معینہ (جن افراد کے ضمن میں ہو کر یہ حقائق نوعیہ پائے جاتے ہیں) سے بالکل علحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتے ہیں (ابن تیمیہ کی عبارت اوپر گذری) (باقی)

---

[1] ثقافت ص ۲۱

سنوسی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

از جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

سنوسی تحریک عالم اسلامی کی ان عظیم تحریکوں میں سے ہے جس نے مسلمانوں کے ذہن و فکر کو موجودہ دور میں بہت متاثر کیا ہے، اس کے اثرات اسلامی تاریخ پر سیاسی اور اجتماعی طور سے پڑے ہیں اور بہت دور رس ثابت ہوئے ہیں، یورپی قوموں کے مسلمانوں سے تصادم میں جو تحریک سب سے پہلے اٹھی ہے وہ سنوسی تحریک ہے، اس تحریک نے ایک جانب سیاسی میدان میں اطالوی اور مغربی استعمار کا مقابلہ کیا اور دوسری جانب خود مسلمانوں کے اندر جو برائیاں اور کمزوریاں تھیں انھیں دور کرنے کی کوشش کی، اور معاشرہ میں صحیح اسلامی روح پیدا کرنے کے لیے اس نے ایک عظیم جد وجہد کی جس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ دین و دنیا کی تفریق ختم کرکے مذہب اور سیاست کو ہم آہنگ کر دیا جائے۔

سنوسی تحریک کی بنیادیں بہت گہری اور حقایق پر مبنی ہیں، اس نے حالات کا صحیح طور سے جائزہ لیکر ایک ایسی راہ کی طرف قدم بڑھائے جس نے بعد میں آنے والوں کی رہنمائی کی، اس کے بانی محمد بن علی ابن سنوسی نے یہ حقیقت خوب جان لی تھی کہ مغربی نظام اندر سے کھوکھلا ہے، اس کا مقابلہ ان قدروں ہی سے ممکن ہے جو اسلام نے پیش کی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ مغربی تمام نظام ہائے زندگی کی بنیاد مادیت پر ہے اور مغرب کی تہذیب اور اس کا پورا نظام روحانیت سے خالی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ یہ تمام ممالک اپنے یہاں جمہوریت و مساوات کے علمبردار نظر آتے ہیں لیکن دوسرے ملکوں اور دوسری قوموں سے استحصال بالجبر کرتے ہیں، ان اقوام نے اپنی ساری توجہ مادیت پر مرکوز کر دی ہے اس لیے اس میدان میں وہ بہت آگے

نکل گئے ہیں، لیکن ان کی ترقی و تہذیب کے پیچھے ٹھوس بنیادیں نہیں ہیں، کمزور ممالک پر ان کے حملے محض اقتدار پرستی اور معاشی مفاد کی خاطر ہوتے ہیں، یہ کوئی مقصد لیکر آگے نہیں بڑھتے، بقول شیخ سنوسی کے مسلمان قعر مذلت میں اس لیے ہیں کہ انھوں نے نہ تو اپنی مادی زندگی ہی کو ترقی یافتہ بنایا اور نہ ہی اسلام کے بہترین نظام حیات اور پاکیزہ اقدار کو زندگی میں سمویا جس کا حکم ان کو ان کا مذہب دیتا ہے۔ ان کا کام روحانیت کے ذریعہ مادیت پر غلبہ پانا ہے یعنی مادی بلندی اور اعزاز کے ساتھ روحانیت اور غیر مادی اقدار حیات کو زندگی میں سمونا، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہب سے سیاست کا اور سیاست سے مذہب کا رشتہ ختم نہ ہونے پائے اور یہی بنیادی کمزوری ہے جو یورپ کے تمام نظام ہائے زندگی میں موجود ہے۔

یہی وہ حقیقت تھی جس کو سنوسی تحریک کے رہنماؤں نے پالیا تھا، یہ پہلی آواز تھی جو لیبیا کے ریگ زاروں سے مغربی استعمار کے خلاف بلند ہوئی تھی، اس کی نوعیت موجودہ دور کی سیاسی تحریکوں کی طرح بالکل نہ تھی، یہ تحریک اسلام کا ایک انقلابی تصور رکھتی تھی اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو صحیح اسلامی اقدار کا حامل بنانا چاہتی تھی، اس تحریک کے بعد عالم اسلامی میں بہت سی تحریکیں اٹھیں جو طریق کار کے تھوڑے بہت اختلافات کے ساتھ بنیادی طور پر ایک ہی مقصد کی حامل تھیں یعنی اقامت دین۔ آج پورے عالم اسلام میں ایسی تحریکیں موجود ہیں جو اس مقصد کے لیے جد و جہد کر رہی ہیں۔

جس زمانہ میں یہ تحریک شروع ہوئی اس وقت کی تاریخ ہی سے حقیقت حال کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں عثمانی سلطنت کی چولیں ہل چکی تھیں، مسلمانوں میں طرح طرح کے اخلاقی اور مادی امراض پیدا ہو چکے تھے، سلطنت عثمانیہ مدت سے موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا تھی، اور اس کے جسم کے ہر ہر عضو پر اتحادیوں کے پنجے گڑ چکے تھے، اس کی حالت ایک ایسے مریض کی سی تھی جو نہ مرتا ہو نہ جیتا ہو، چنانچہ الگزنڈر اول نے انگریزی سفیر سے گفتگو کے درمیان ترکی کو (The sick man of Europe) یورپ کا مرد بیمار کہا۔ اصل جھگڑا

اس کی وراثت کے بارے میں تھا۔ دول عظمیٰ روس، انگلستان، اٹلی اور فرانس اس مرد بیمار کی وراثت اس کی موت سے پہلے ہی تقسیم کر لینا چاہتی تھیں۔ چنانچہ فرانس الجزائر اور تونس پر قبضہ کر رہا تھا، اٹلی نے طرابلس (لیبیا) پر قبضہ کر لیا تھا، مصر پر محمد علی کا تسلط ہو چکا تھا لیکن اس کے بعد مصر پر برطانیہ اور فرانس کا اثر قائم ہو گیا۔ جب الجزائر کو برطانیہ نے تسلیم کر لیا تو فرانس نے اس کا اثر مصر پر مان لیا۔ علاوہ مسلمانوں کی اس سیاسی حالت کی خرابی کے ان کی معاش اور اخلاقی حالت اس سے بھی بدتر تھی، انھیں نہ اپنے اصولوں کا پاس تھا اور نہ خود اپنی زندگی اور اپنے مذہب کا!

یہ حالات تھے جس وقت سنوسی تحریک شروع ہوئی، اس کے بانی محمد بن علی سنوسی کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔ وہ اپنی طالبعلمی کے زمانہ میں ایک بار ایک ریت کے ٹیلے پر بیٹھے ہوئے تھے کہ ادھر سے ان کے ایک استاد گذرے، پوچھنے لگے میاں کیا ہے کیوں اس طرح بیٹھے ہو؟ کیا سوچ رہے ہو؟ انھوں نے جواب دیا، عالم اسلام کے بارے میں سوچ رہا ہوں، جو اس جگہ کی طرح ہو گیا ہے، جس کا کوئی گلہ بان نہ ہو۔ ہر روز مسلمانوں کے ہاتھوں سے ان کا کوئی نہ کوئی ملک چھن جاتا ہے، استاد نے دریافت کیا تو پھر تم کیا کروگے اس کے لیے؟ محمد بن علی سنوسی نے جواب دیا، "سأجتهد، سأجتهد سأجتهد" میں عنقریب کوشش کروں گا کوشش، کوشش،

سنوسی تحریک کے اسباب میں بعض مورخین کی یہ رائے بالکل خلاف واقعہ ہے کہ محمد بن علی سنوسی نے یہ تحریک عربوں پر ترکوں کے مظالم کے خلاف شروع کی تھی، درحقیقت یہ مرض وہ عربی تعصب ہے جو انگریزوں نے عربوں میں عثمانیوں کے خلاف پیدا کر دیا تھا، ورنہ تاریخ سے اسکا ہمیں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

اصلاح حال کے لیے محمد بن علی سنوسی نے تحریک کا آغاز اس طرح کیا کہ حجاز سے افریقہ تک اصلاحی مراکز کا ایک جال بچھا دیا اور یہی مراکز اس کی جان تھے، یہاں لوگوں کی تربیت

کی جاتی تھی، انھیں تعلیم دیجاتی تھی اور لوگوں کو منظم کیا جاتا تھا۔ یہ تمام مراکز ایک تنظیمی وحدت پیدا کرتے تھے، کیونکہ یہ سب ایک ہی سلسلہ کی مختلف کڑیاں تھے، اور ان سب اصلاحی مرکزوں پر ایک بڑا مرکز تھا جس میں خود شیخ محمد سنوسی کام کرتے تھے، ہر مرکز میں ایک شیخ ہوتا تھا، جو اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، ان اصلاحی اور تنظیمی مراکز کا نام "الزوایا" تھا، اور اسی نام سے یہ مشہور تھے، "زاویہ" کے لفظی معنی خانقاہ کے ہیں۔

سب سے پہلا مرکز مکہ مکرمہ میں قائم کیا گیا (۱۲۴۲ھ) جو "زاویۂ ابی قبیس" کے نام سے مشہور ہوا، اس کے انتخاب میں یہ مصلحت تھی کہ حج کی وجہ سے تمام دنیا کے مسلمان یہاں آتے تھے، ان سے دنیا کے مختلف اسلامی ممالک کے حالات معلوم ہوتے تھے، اور مختلف طبقوں کے لوگوں سے ملنے جلنے میں آسانی ہوتی تھی، طائف، مدینہ، جدہ، ینبع اور بدر میں اس قسم کے اصلاحی مراکز تحریک کی جانب سے قائم کیے گئے، اور ان کا الحاق "زاویۂ ابی قبیس" سے کر دیا، ان مراکز میں دوسرے بہت سے ممالک کے لوگ بھی تبلیغ و تعلیم کے کاموں میں حصہ لینے لگے، لوگ غیر ملکوں سے آتے تھے متاثر ہوتے تھے، اور دین کی ایک نئی لگن لیکر اپنے اپنے ملک کو واپس جاتے تھے۔

یہ وہ زمانہ تھا جبکہ فرانس نے الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن خود محمد سنوسی کا وطن لیبیا محفوظ تھا، مگر چونکہ ان کی تحریک ملک و وطن اور رنگ و نسل کی پابند نہ تھی اس لیے انھیں فکر تھی کہ اس طرح ان ہی تنظیموں کے ذریعہ الجزائر میں سامراج کی مخالفت کی جائے، بعد میں تحریک کی جانب سے الجزائریوں کو مالی امداد دی گئی اور کچھ لڑنے والوں کو بھی روانہ کیا گیا۔

۱۲۸۰ھ میں ایک مرکز محمد بن علی سنوسی نے خود اپنے وطن طرابلس میں قائم کیا، اس کا نام "زاویۂ بیضاء" تھا، شیخ محمد سنوسی نے یہ تاکید فرمائی اور اہتمام کیا کہ ہر قبیلہ کا ایک اپنا الگ "زاویہ" ہو اور ان سب کا تعلق اصل مرکز یعنی "زاویۂ بیضاء" سے ہو، تاکہ تعلیم کا کام عام ہو جائے۔

اور ایک دعوت و تحریک کی وجہ سے آپس کے قبائلی جذبات سرد پڑ جائیں اور دب جائیں کیونکہ ان قبائل میں اس وقت آپس کے جھگڑے اتنے بڑھ گئے تھے کہ خود حکومت (برائے نام عثمانی حکومت) انھیں ختم کرنے میں ناکام ہو جاتی تھی، ان قبائل میں ان اصلاحی مرکزوں نے ایک نئی روح امن و اتحاد کی پھونک دی اور ایک بڑا مقصد ان کے سامنے اس طرح آیا کہ وہ اپنے چھوٹے چھوٹے مقاصد بھول گئے۔ اختلافات کو چھوڑ کر ایک عظیم مقصد کی راہ میں متحد ہو گئے۔

ابتداءً تمام زاویے "زاویۂ بیضاء" سے متعلق تھے، لیکن بعد میں اس کی مرکزیت زاویۂ جغبوب کی طرف منتقل کر دی گئی اور وہاں ایک تعلیمی ادارہ کی بنیاد ڈالی گئی جس میں مختلف مراکز سے طلبہ بڑھکر اس بڑے مرکز کی تعلیم گاہ میں آتے تھے، اس مرکزی ادارہ کے تعلیمی شعبہ کو ازہر کے طرز پر ڈھالنے کی کوشش کی گئی تھی، اس علمی و تعلیمی خدمت کے علاوہ ان تمام مراکز کے ذریعہ بہت سے اجتماعی اور رفاہ عام کے کام بھی ہوتے تھے، جو عوام الناس کی زندگی پر براہ راست اثر ڈالتے تھے، ان میں فقیروں کو کھانا ملتا تھا، مصیبت زدوں کی امداد کی جاتی تھی، ان ہی میں اجتماعی و انفرادی تمام قسم کی مشکلات کے حل پر غور و خوض ہوتا تھا، علاوہ ازیں آپس کے مابالنزاع مسائل کو حل کرنا بھی انہی مراکز کے ذمہ تھا، ان میں بچوں کی تعلیم کا پورا انتظام ہوتا تھا، اور یہیں سے مسلمانوں کی عام تبلیغ و اصلاح کا کام بھی انجام دیا جاتا تھا، یہ مراکز اپنا پورا ایک نظام رکھتے تھے،

ہر زاویہ میں جیسا کہ پہلے تذکرہ ہو چکا ہے، ایک شیخ ہوتا تھا، اور زاویہ میں اس کے لیے ایک مکان خاص ہوتا تھا، ایک مہمان خانہ ہوتا تھا جس میں مہمان آکر ٹھہرتے تھے، منتظمین مرکز کے مکان علیحدہ اور معلمین کے مکان علیحدہ ہوتے تھے، ہر زاویہ میں ایک مسجد ہوتی تھی، ایک مدرسہ قرآنیہ ہوتا تھا جس کی اپنی عمارت ہوتی تھی، ایک منتظم مرکز ہوتا تھا جس کا مکان بھی وہیں بنایا جاتا تھا، سامان کے لیے مخزن یا مخازن ہوتے تھے، فقرا اور بے خانماں لوگوں کے لیے الگ

کرے ہوتے تھے، ہر زاویہ میں ایک اصطبل اور ایک باغ ہوتا تھا،

شیخ زاویہ تمام معاملات میں مسئول اول ہوتا تھا، ہر زاویہ میں ایک مجلس "یا کمیٹی" ہوتی تھی، جس میں شیخ زاویہ وکیل (ناظم) اور تمام اعیان زاویہ و اعیان قبیلہ اور زاویہ کے قرب وجوار کے اہم اشخاص اس کے ممبر ہوتے تھے، اس مجلس کا کام قرب وجوار کے باشندوں کے تمام باالنزاع مسائل کا حل کرنا، اس کی جانچ پڑتال اور انھیں طے کرنا ہوتا تھا، اس سلسلہ میں اگر شرعی قسم کے مسائل پیش آتے تھے تو شیخ زاویہ انھیں حل کرتا تھا،

ہر مرکز کے ارد گرد کچھ ایسی عمارتیں بھی ہوتی تھیں جو اس قرب وجوار کے مالدار اصحاب بنواتے تھے، حفاظت کے خیال سے وہ اس میں اپنا سامان بھی رکھتے تھے اور گرمیوں میں وہ یہاں آکر رہتے بھی تھے، زاویہ میں مہاجرین کے لیے بھی مکانات ہوتے تھے، اس قسم کے مکانات خود مہاجرین ہی بنواتے تھے، کسی مہاجر کے جانے کے بعد شیخ زاویہ کو حق حاصل ہوتا تھا کہ وہ جسے چاہے اس کے مکان کو دیدے، لیکن جب بھی وہ مہاجر آجاتا اسے ترجیح دی جاتی، اگر اطالوی حملہ اس قدر طول نہ پکڑتا اور اس تحریک کے تنظیمی ڈھانچہ کو مضبوطی و استحکام کا موقع مل جاتا تو یقیناً یہ نظام مستقل ہوجاتا اور آگے چل کر اسلامی طرز کا ایک معاشرہ بن جاتا،

جمعہ کی نماز شیخ زاویہ پڑھاتا تھا، کیونکہ وہ ہدایتیں دینی اور مختلف قسم کی باتیں کہنی ہوتی تھیں، لیکن پنجوقتہ نماز وہ معلمین پڑھاتے تھے جو بچوں کی تعلیم کے لیے مقرر کیے جاتے تھے، مرکز کے آس پاس کے لوگوں پر یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ اپنے بچوں کو ان قرآنی مدرسوں میں تعلیم کے لیے بھیجیں، کسی شخص کو یہ اختیار حاصل نہیں تھا کہ وہ اپنے بچوں کو بلا وجہ اس قسم کے مدرسہ سے نکال لے، زاویہ کے قریب کے لوگوں کو وہاں کی مسجد میں نماز پڑھنا بھی ضروری ہوتا تھا،

ایسا ہر مرکز ایک محکم پناہ گاہ رکھتا تھا جہاں آکر لوگ رہ سکتے تھے، مرکز کے پاس خود اپنی

زمینیں ہوتی تھیں، کنوئیں ہوتے تھے، جن میں بارش کا پانی روکا جاسکتا تھا، مرکز کے قریب رہنے والوں کو یہ حق حاصل تھا کہ مرکز سے کوئی قطعۂ زمین لے لیں اور اس میں کاشت کریں لیکن اس کی ملکیت کبھی کسی کو منتقل نہیں کیجاسکتی تھی، کیونکہ یہ زمینیں زاویہ کے نام وقف ہوتی تھیں، مرکز کو یہ جائداد تین چار طریقوں سے حاصل ہوتی تھی، یا تو کوئی خود سے وقف کرنے کی پیش کش کرتا تھا، یا مرکز قیمتاً جائداد خریدتا تھا، یا کسی بنجر زمین کو زرخیز بنا لیا جاتا تھا، اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بیکار پڑی ہوئی زمین کو یا خراب کنوؤں کو دوبارہ ٹھیک کر لیا جاتا تھا اور اس طرح مراکز کو زمینیں حاصل ہوتی رہتی تھیں، کبھی افراد یا جماعتوں میں کسی جائداد پر لڑائی ہوجاتی اور صلح کی کوئی صورت نظر نہ آتی تو وہ اس پر راضی ہوجاتے اور یہ مختلف فیہ زمین مرکز کو دیدی جائے۔

ہر مرکز ایک منتخب جگہ پر قائم کیا جاتا تھا اور عام طور سے ٹیلہ پر ہوتا تھا، یہ ایک یا کئی قبیلوں کے انتخاب سے بنتا تھا، ہر مرکز کے تعمیر کی ذمہ داری، مسجد، شیخ مرکز کے مکان اور مدرسہ کی عمارت بنانے کی ذمہ داری بھی ان ہی قبائل یا قبیلہ پر ہوتی تھی، مرکز کے گرد ایک حصار سا ہوتا تھا جو مثل "حرم" قابل احترام سمجھا جاتا تھا، وہاں ہر شخص کو پناہ مل سکتی تھی، جو اس میں داخل ہوجاتا تھا وہ امن متصور ہوتا تھا، اس میں نہ گولی چل سکتی تھی، نہ ہتھیار استعمال ہوسکتے تھے، نہ گانا گایا جاسکتا تھا اور نہ جھگڑا ہوتا تھا، اور نہ ہی اس میں جانور وغیرہ داخل ہوسکتے تھے، قبیلہ کا ہر فرد مرکز کی عمارتوں کی تعمیر کے وقت اور کھیتی بونے و کٹنے کے دوران ایک دن ضرور نکال کر مرکز کی خدمت میں صرف کرتا تھا،

مراکز کے شیوخ مشورے اور چھان بین کر کے شادیاں کرتے تھے تاکہ کفو کا خیال رہے اور موافقت پیدا ہوسکے، پہلی شادی اور اس سلسلہ کے تمام نان نفقہ کی ذمہ داری مرکز پر عائد ہوتی تھی لیکن دوسری شادی کرنے پر خود شیخ اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، شیخ زاویہ کو دس جوڑے کپڑے

اور ٹوپیاں وغیرہ ہر سال اس طرح کے کپڑوں کی دیجاتی تھیں جن میں ریشم نہیں ہوتا تھا، زاویہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے لیے جس قسم کا گھوڑا چاہیں خرید سکتے ہیں، ایک بیوی اور اس کے تمام بچوں کا خرچ بھی شیخ کو زاویہ کی طرف سے ملتا تھا۔

ہر زاویہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ جتنے خدام اور ملازمین چاہے رکھ سکتا ہے، ان کا حساب بھی مرکز ہی پر ہوتا تھا، کیونکہ اکثر مرکز ہی کی ضرورت کے لیے ملازمین رکھے جاتے تھے، معلمین اور موذنین کا تقرر بھی شیوخ کے ذمہ ہوتا تھا،

ہر شیخ کا فرض ہوتا تھا کہ مرکز میں دس آدمیوں کی مہمان نوازی کا روزانہ اہتمام کرے، اگر مہمان کم آئیں تو ان کے بجائے ناداروں کو شریک کرلیا جائے۔ جب مقررہ تعداد سے زیادہ مہمان آجاتے تو شیخ کو اس کا اختیار رہتا کہ ایک جانور مزید ذبح کرنے کا حکم دے، کھانا سوا خاص حالات کے ممنوع نہیں ہوتا تھا،

شیخ زاویہ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے ذاتی جانور پالے، اسے دو بکریاں اپنی پہلی بیوی اور بچوں کے لیے ہر ہفتہ ذبح کرنے کا اختیار ہوتا تھا، عمال اور خدام کو ہر جمعہ کو گوشت دیا جاتا تھا، ہر زاویہ کے حدود متعین تھے جو دوسرے زاویہ کے حدود میں مداخلت سے روکتے تھے، زاویہ کے شیخ کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے مرکز کے متعینہ حدود سے تجاوز کرے،

زاویہ کی تمام آمدنی میں سے زاویہ کا سالانہ خرچ نکال کر بقیہ بڑے مرکز "جو "زاویۃ البیضاء" کے نام سے مشہور تھا، بھیج دیجاتی تھی،

تمام مراکز کے شیوخ کا فرض تھا کہ اگر ضروری سمجھیں تو سال میں ایک بار مجتمع ہوجائیں اور آپس میں صلاح ومشورہ کریں۔

اس نظام پر غور کیجئے کہ اگر پورے ملک میں کہیں بھی اس قسم کے مراکز قائم ہوجائیں تو

کتنی زیادہ اجتماعی کیفیت پیدا ہوسکتی ہے، نیز یہ کہ سنوسی تحریک کے اس نظام نے وہاں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی پر کتنے گہرے اثرات ڈالے ہوں گے، ہر مرکز گویا پایۂ تخت یا دارالسلطنت کے مانند تھا، جہاں معاملات کے فیصلے بھی ہوتے تھے، لوگوں کی باہمی نزاعیں بھی طے کی جاتی تھیں، تمام قسم کے سیاسی معاملات پر غور وخوض بھی ہوتا تھا، معاشرتی حیثیت سے بھی یہاں سے عوام الناس پر اثرات ڈالے جاتے تھے، یہاں کی تعلیم وارشاد کا اثر ان پر پڑتا تھا، اور وہ متاثر ہوتے تھے، معاشی حیثیت سے بھی ان مراکز کا غیر معمولی اثر تھا، ان کی وجہ سے قبائل کے غربا، ایک حد تک مطمئن ہوگئے تھے، بہت سے مسافر اور دوسرے قسم کے لوگ ان میں پناہ لیتے تھے، ان مرکزوں کے ذریعہ لوگوں کی مدد بھی کی جاتی تھی، اور دوسرا فائدہ یہ تھا کہ اس کے بڑے عملہ میں بہت سے لوگوں کو روزگار مل جاتا تھا، خود مرکز کی جائیداد اور اس کی آمدنی قرب وجوار کے لوگوں پر معاشی حیثیت سے بہت خوشگوار اثر ڈالتی تھی،

انفرادی حیثیت سے دیکھئے تو یہ مراکز فرد کی زندگی میں ایک مقصد کی رنگینی اور اس کی لگن پیدا کرتے تھے، دین پر عمل اور اس کے لیے قربانی پر ابھارتے تھے، اس میں عزم، جرأت، توکل اور اخلاص کے جوہر پیدا کرکے شخصیت کو سنوارتے تھے اور زندگی کے لیے کچھ کرنے کی تڑپ پیدا کرتے تھے، یہ سنوسی مراکز افراد کی تعمیر کا کام کرتے تھے، تاکہ وہ انفرادی طور پر تیار ہوکر اجتماعی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح ہر مرکز کے قرب وجوار میں ایک روح عمل پیدا ہوجاتی تھی، دین کی خدمت اور اپنی ذاتی زندگی کے سدھار کی یہ تڑپ باہر سے نہیں بلکہ اندر سے پیدا ہوتی تھی،

اب ان اصلاحی مرکزوں کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس طرح پورا طرابلس منظم ہوگیا تھا، ہر مرکز میں روزانہ دس مہمانوں کا انتظام رہتا ہے اور لوگ ایک جگہ سے دوسری جگہ برابر جاتے رہتے تھے، علاوہ ازیں تمام مراکز کے شیوخ کو سال بھر بہ ورنہ

دو سال پر کسی جگہ جمع ہونا پڑتا تھا، ہر شیخ کو سال کے آخر میں بڑے مرکز جانا ضروری ہوتا تھا، یعنی "زاویہ بیضاء" یہ گویا سنوسی تحریک کا (White Home) تھا، یہاں ہر سال شیوخ مع اپنے اعوان و انصار کے آتے تھے، اور اس طرح ایک مرکزیت پیدا ہوتی تھی،

مذکورۂ بالا مفصل نظام سے ہم تصور کر سکتے ہیں کہ سنوسی تحریک نے کس طرح پورے طرابلس کو ایک مسلک میں منسلک کر دیا تھا اور علم و عمل کی ایک فضا کس طرح پیدا کر دی تھی، یہ گویا ایک (Faderaeism) تھا جس نے ہر قبیلہ کو اسٹیٹ بنا دیا تھا، اور ان سب کو ایک اتحاد (Union) میں پرو دیا تھا،

اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مختلف ممالک میں جو سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے ان کا ذکر کیا جائے

حجاز میں مندرجۂ ذیل اصلاحی مراکز قائم کئے گئے:

(۱) سب سے پہلا مرکز "زاویہ ابی قبیس" تھا جو مکہ میں قائم کیا گیا تھا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے (۱۲۴۲ھ)

(۲) زاویۃ المدینۃ (۳) زاویۃ جدہ (۴) زاویۃ طائف (۵) زاویۃ منیٰ (۶) زاویۃ بدر (۷) زاویۃ ودنہ (۸) زاویۃ العیص (۹) زاویۃ الحنینیۃ (۱۰) زاویۃ ینبع البحر (۱۱) زاویۃ السریانیۃ (۱۲) زاویۃ السعارعۃ

ان کے علاوہ اب لیبیا کے مراکز کو لیجئے، تعداد میں شاید وہ سب سے زیادہ ہیں،

(۱) زاویۃ البیضاء (۱۲۵۸ھ) یہ لیبیا میں سب سے بڑا مرکز اور تمام مراکز کا مرجع تھا،

(۲) زاویۃ الجوف، پہلے یہاں چور اور بدمعاش رہا کرتے تھے اور لوگوں کو پریشان کرتے تھے، لیکن مرکز کے قیام کے بعد یہ کیفیت ختم ہو گئی.

(۳) زاویۃ مارہ (۴) زاویۃ درنہ (۵) زاویۃ تفنط (۶) زاویہ شحات

(۷) زاویۃ العرقوب (۸) زاویۃ سوس (۹) زاویۃ طلمون (۱۰) زاویۃ القصور (۱۱) زاویۃ المرج (۱۲) زاویۃ بنغازی (۱۳) زاویۃ مرزق (۱۴) زاویۃ واو (۱۵) زاویۃ اوجلہ (۱۶) زاویۃ ہون (۱۷) زاویۃ فزدہ (۱۸) زاویۃ طبقۃ (۱۹) زاویۃ الغرباب (۲۰) زاویۃ النخیلی (۲۱) زاویۃ تازربو (۲۲) زاویۃ ایبانہ (۲۳) زاویۃ دریانہ (۲۴) زاویۃ الزیتون (۲۵) زاویۃ سوکنۃ (۲۶) زاویۃ الرجبان (۲۷) زاویۃ تونین غدامس (۲۸) زاویۃ طلمۃ (۲۹) زاویۃ توکرہ (۳۰) زاویۃ ام اکبہ (۳۱) زاویۃ الغایدیۃ (۳۲) زاویۃ تاہرت (۳۳) زاویۃ دفنہ (۳۴) زاویۃ ام الرزم (۳۵) زاویۃ مصراتۃ (۳۶) زاویۃ زلیتن (۳۷) زاویۃ زلۃ (۳۸) زاویۃ الحنیۃ (۳۹) زاویۃ الحمامہ (۴۰) زاویۃ طرابلس الغرب (۴۱) زاویۃ غدامس (۴۲) زاویۃ خشم زریق (۴۳) زاویۃ یراو معود (۴۴) زاویۃ العصرین (۴۵) زاویۃ سرت (۴۶) زاویۃ النوفلیۃ (۴۷) زاویۃ غات (۴۸) زاویۃ ام الجزمان (۴۹) زاویۃ ام جفین (۵۰) زاویۃ مرتوبہ (۵۱) زاویۃ العرق (۵۲) زاویۃ اللبۃ (۵۳) زاویۃ بزیمۃ (۵۴) زاویۃ الهواری (۵۵) زاویۃ التاج (۵۶) زاویۃ جنجرہ (۵۷) زاویۃ شحنب (۵۸) زاویۃ اسقفہ (۵۹) زاویۃ قسطیفہ (۶۰) زاویۃ الشیان (۶۱) زاویۃ مرادۃ (۶۲) زاویۃ اوجلہ (۶۳) زاویۃ اعزازیق (۶۴) زاویۃ قری برلی (۶۵) زاویۃ الثلاث

مصر میں مندرجۂ ذیل شاخیں تھیں جن میں سے زیادہ تر سید مہدی سنوسی خلیفۂ محمد سنوسی نے قائم کی تھیں،

(۱) زاویۃ القصر الواحات (۲) زاویۃ مندیشۃ الواحات (۳) زاویۃ الواخرۃ (۴) زاویۃ القلمون (۵) زاویۃ شماس (۶) زاویۃ المثان (۷) زاویہ برانی (۸) زاویہ فوکہ (۹) زاویۃ النجیلۃ (۱۰) زاویۃ اقرحی (۱۱) زاویہ سبوغ سیرۃ (۱۲) زاویہ ام الرخم (۱۳) زاویۃ الحکمۃ

(۱۴) زاویۃ الفیوم (۱۵) زاویۃ الداخلۃ (۱۶) زاویۃ الواحات الجریۃ (۱۷) زاویۃ سیوۃ

سوڈان میں مندرجۂ ذیل سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے،

(۱) زاویۃ الوجنۃ الکبریٰ (۲) زاویۃ الوجنۃ الصغریٰ (۳) زاویہ قرو (۴) زاویہ علالی کانم (۵) زاویۃ الفاشہ (۶) زاویہ عین کلا

علاوہ ازیں الجزائر میں زاویہ مستغانم اور تونس میں زاویۃ الجرید قائم ہوئے تھے،

ان تمام مراکز کی تعداد ۱۰۲ ہوتی ہے جو لیبیا (طرابلس) سے لیکر الجزائر، تونس، سوڈان، مصر، اور حجاز تک پھیلے ہوئے تھے۔ یہ تعداد سید مہدی سنوسی تک کے زمانہ کی ہے، اصل مرکز پہلے "زاویۃ ابی قبیس" تھا، پھر لیبیا میں "زاویۃ البیضاء" کو مرکزیت حاصل ہوگئی، پھر جغبوب کو مرکز بنایا گیا، بعد ازیں شیخ محمد سنوسی نے "زاویۃ التاج" کو اپنایا، اس کے بعد قرو اور کفرہ تمام مرکزوں کے مرکز بنے، لیکن سب سے آخر میں جغبوب کو یہ شرف حاصل ہوا، اور وہیں سے سنوسی تحریک عالم عربی و اسلامی میں چلائی جاتی رہی، اس مرکز کو خاص طور سے بہت مستحکم بنایا گیا تھا، اور یہ آخر تک اطالویوں کے حملہ سے محفوظ رہا تھا،

عثمانی سلطنت کے اقتدار کے باوجود ان افریقی و عربی ممالک میں کوئی نظم نہ تھا، سنوسی تحریک نے گویا ایک حکومت کی شکل اختیار کرلی تھی، اور یہی وجہ ہے کہ آگے چلکر یہ تحریک برسوں اطالویوں کا مقابلہ کرسکی، یہ سنوسی مراکز محض اصلاحی و تبلیغی نہ تھے، بلکہ ان میں معاشی و سیاسی ہر قسم کے مسائل پر غور کرکے ان کا انتظام کیا جاتا تھا، سوڈان اور شمالی افریقہ میں یہ تحریک زندگی کا مرکز بن گئی، ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک مجاہدانہ زندگی کی راہ میں ربط پیدا ہوگیا، لوگوں کی نگاہیں اس تحریک کی

جانب اٹھنے لگیں، ایک ہل چل سی مچ گئی، یورپ کو بھی سخت گھبراہٹ ہوئی، عثمانی حکومت بھی خطرہ محسوس کرنے لگی، اور فرانس جو الجزائر پر قابض تھا، وہ بھی اس تحریک سے خائف ہوگیا،

اثر کی یہ کیفیت سنوسی تحریک میں اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ پوری زندگی کو دینی و دنیاوی دونوں طرح سے ایک نظام اور ایک نظریہ کے مطابق چلارہی تھی، یہ نظریہ محض تبلیغ کے ذریعہ نہیں پھیلایا جارہا تھا، بلکہ عملاً بہت سے ملکوں میں اور خصوصاً لیبیا میں زندگی کا نمونہ اس اسلامی طرز فکر کے مطابق پیش کیا جارہا تھا جس کی دعوت سنوسی تحریک لے کر اٹھی تھی، اور جس کو اس کے بانی محمد سنوسی نے پیش کیا تھا،

(باقی)

گلہائے پریشاں

آراستہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت ۵۰۸ صفحات

تقطیع بڑی قیمت، ۳ روپیہ ۵۰ نئے پیسے ملنے کا پتہ: کتابستان الہ آباد

"گلہائے پریشاں" فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے، آغاز عشق سے انجام عشق تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں۔ ان کے متعلق سرخیاں قائم کی گئی ہیں۔ اور چیدہ چیدہ متحد المضامین اشعار ہر سرخی کے تحت میں تقدم اور تاخر کے لحاظ سے درج ہیں، مراحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ خمریات، مذہبیات، اخلاقیات وغیرہ کے متعلق بکثرت سرخیاں ہیں۔ اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ ہے تو وہ بھی درج کردیا گیا ہے، اساتذہ سابق کی تیس تصویریں بھی کتاب میں شامل ہیں، اور اردو ادب میں یہ کتاب دلکش و دلفریب اضافہ ہے، اہل ذوق ملاحظہ فرمائیں۔

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

مطبوعات جدیدہ

مسئلۂ زمین اور اسلام - از شیخ محمود احمد صاحب ایم اے، شائع کردہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔ ضخامت ۲۳۲ صفحات، قیمت ۳ للعہ

ادارۂ ثقافت نے چند سال کی مدت میں ادھر جو علمی و تحقیقی کتابیں شائع کی ہیں، ان میں مذکورۂ بالا کتاب بھی ہے،

پاکستان ایک زرعی ملک ہے اور اس کا رقبہ بھی وسیع ہے، اس کے باوجود غذائی پیداوار کے لحاظ سے خودکفیل نہیں ہے، مصنف نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے اور دنیا کے تمام قابل ذکر ملکوں کے نظامِ زراعت کا جائزہ لے کر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جب تک پاکستان کے زرعی نظام میں دو طرح کی تبدیلیاں یا اصلاحات نہ کی جائیں گی، اُس وقت تک وہ خودکفیل نہیں ہوسکتا، ایک اس کے نظام ملکیت میں، دوسری اس کے ذرائع اور طریقے میں، جہاں تک دوسری قسم کی اصلاح و ترقی کا تعلق ہے، اس کی اسلام پوری حمایت بلکہ ہمت افزائی کرتا ہے، البتہ پہلی قسم کی اصلاح و ترقی میں اسلام کا ایک خاص نقطۂ نظر ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو اصلاح و ترقی بھی کیجائے وہ انفرادی ملکیت اور قانونِ وراثت کو باقی رکھکر کیجائے، افراد کو کسی خاص سبب کی بنا پر ان کی ملکیت کے استعمال میں پابند تو کیا جاسکتا ہے لیکن اسلام کسی کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت کو سلب کرنے کی اجازت نہیں دیتا،

چونکہ انفرادی ملکیت کا اسلامی تصور اور قانونِ وراثت اس مزعومہ اصلاح میں حارج

ہوتا ہے، اس لئے جو مسلمان فضلا اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جس کی ملکیت چاہے بجبر سلب کرلے، یہی طریقہ مصنف نے بھی اختیار کیا ہے، گو مصنف کا طرز فکر اور طریقۂ تعبیر اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ضرور ہے، لیکن معاندانہ نہیں ہے بلکہ مخلصانہ اور ہمدردانہ ہے۔

مصنف نے اس اصلاح کے سلسلہ میں حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ موجودہ زمینداری سسٹم کو وہ کسی تاخیر اور پس و پیش کے بغیر ختم کردے اور قانون وراثت کو باقی رکھتے ہوئے کاشت کا اجتماعی اور امداد باہمی سسٹم نافذ کردے، زمینداری سسٹم کو ختم کرنیکے سلسلہ میں انھوں نے جو نقلی دلائل دئے ہیں ان میں یہود مدینہ اور سواد عراق کی زمینوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور والارض وضعہا للانام سے استدلال کرتے ہوئے زمین کو تمام انسانوں کا مشترکہ سرمایہ قرار دیا ہے، یہ دونوں طرح کی مثالیں بظاہر بہت دل فریب معلوم ہوتی ہیں، اور ان سے آسانی سے مغالطہ دیا جاسکتا ہے، اس لئے ان کا اعادہ میاں افتخار الدین سے لیکر فضلائے ادارۂ ثقافت تک اپنی متعدد کتابوں میں کرتے رہتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی مثال بھی سلب ملکیت کے لیے دلیل نہیں بنتی۔

نہ جانے مصنف نے یہ بات کہاں سے دریافت کرلی ہے کہ خیبر اور یہود مدینہ کی تمام زمینیں بحق سرکار ضبط کرلی گئی تھیں، جو صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بحق سرکار اتنی ہی زمین رکھی گئی تھی جتنی کہ قرآن نے اجازت دی ہے بقیہ زمین مہاجرین اور انصار میں تقسیم کردی گئی تھی، اور بفرض محال زمینیں بحق سرکار ضبط بھی کی گئیں تو یہ صورت جنگ کی حالت میں اختیار کی گئی تھی، مصنف کو کوئی مثال امن کے زمانہ کی پیش کرنی چاہئے، اور پھر ان کی زمینیں لی بھی گئیں تو معاشی منصوبہ بندی کے لئے نہیں بلکہ بغاوت کے جرم میں، اور اس حالت میں بھی حق ملکیت کا اتنا لحاظ کیا گیا کہ ان کی ایک ایک کیل کا معاوضہ ادا کیا گیا، سواد عراق کی زمین بحق سرکار ضبط نہیں کی گئی تھی بلکہ قرآن کے صریح حکم کے تحت اس کا نیا انتظام کیا گیا تھا، پھر یہ

مثال بھی جنگ ہی کی ہے، راقم نے ۵۶ء میں معارف کے متعدد نمبروں میں اس مسئلہ کی پوری وضاحت کردی ہو کہ ان میں سے کوئی مثال سلب ملکیت کی دلیل نہیں تھی، بلکہ یہ سب تو اثبات ملکیت کی مثالیں ہیں۔

ملک کو غذائی اعتبار سے خود کفیل بنانا قابل ستایش ہے لیکن اس کے لیے صرف جبری طور پر اور باہمی طریقہ ہی کو قابل اطمینان اور نتیجہ خیز قرار دینا صحیح نہیں ہے، مصنف نے روس اور مشرقی یورپ کی ریاستوں کے ساتھ امریکہ، انگلستان، فرانس اور بلجیم کے نظام زراعت کی مثالیں بھی پیش کی ہیں، جن میں زمیندار اور مزارع دونوں کا وجود پایا جاتا ہے تو پاکستان میں اول الذکر ملکوں کے بجائے ثانی الذکر ملکوں کو کیوں نہ مثال بنایا جائے جب کہ مشرقی یورپ کے ملکوں میں یوگوسلاویہ نے مشترکہ کھیتی سے توبہ کر کے نیا نظام زراعت ملکیت کی بنیاد پر قائم کیا ہے، زراعت کی ترقی کا دارومدار حق ملکیت کی تبدیلی پر نہیں بلکہ جیسا کہ مصنف نے بھی اعتراف کیا ہے اس کے ذرائع و وسائل و طریقے کی اصلاح و ترقی پر ہے، یعنی اگر ذرائع اور طریقہ پیداوار، ہل بیل، کھاد اور آب پاشی وغیرہ کی ترقی کے ساتھ مزارعوں کو مالی سہولتیں بھی فراہم کردی جائیں تو قانون وراثت اور زمینداری سسٹم کا بشرطیکہ اس میں قانون موت کے تحت اصلاح کرلی جائے پیداوار پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جیسا کہ امریکہ، انگلستان اور بلجیم وغیرہ میں ہے، استدلال کی بہت سی خامیوں کے باوجود کتاب انتہائی محنت اور جذبۂ خلوص سے لکھی گئی ہے اس لئے قابل قدر اور قابل مطالعہ ہے۔

سرگذشت غزالی۔ مترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی ضخامت ۱۰۸ صفحے قیمت ۱ روپے،
ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

یہ کتاب امام غزالی کی مشہور کتاب المنقذ من الضلال کا ترجمہ ہے، ترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کے شگفتہ قلم سے ہے، ترجمہ کی شگفتگی کے ساتھ مترجم کے مبسوط اور عالمانہ مقدمہ نے کتاب کی افادیت بہت زیادہ بڑھادی ہے۔

امام غزالی نہ صرف عقل و دانش اور علم و فضل بلکہ دنیاوی وجاہت اور منزلت و مرتبہ کے لحاظ سے بھی اپنے دور میں پوری اسلامی مملکت میں ممتاز تھے، ان کو مدرسۂ نظامیہ بغداد کی مسند صدارت حاصل تھی جو

اس وقت کا سب سے بڑا علمی و دینی اعزاز تھا لیکن ان کے اندر کچھ ایسا مجددانہ انقلاب پیدا ہوا کہ فلسفہ و کلام سے لیکر وجہ دینی علوم تک میں انکو ریب و شک پیدا ہوگیا، ان کی زبان بند ہوگئی، مسند درس اٹھادی اور اعزاز و اکرام سے انھیں ایسی نفرت ہوگئی کہ اس کی تمام بندشوں کو توڑ کر اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ اذعان و یقین کی تلاش میں دشت و جبل میں مارے مارے پھرنے لگے، دس بارہ برس کی دشت نوردی اور عزلت گزینی کے بعد انکو اذعان و یقین کی وہ دولت ملی جس کے لیے انھوں نے اتنی بڑی قربانی دی تھی اور جس کو انھوں نے احیاء العلوم کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کیا ہے، المنقذ من الضلال میں امام غزالی نے اپنے اس انقلاب کی پوری داستان بیان کی ہے،

مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کتاب کے ترجمہ اور اپنے گرانقدر اور وقیع مقدمہ پر پورے اہل علم طبقہ کی طرف سے مبارک باد کے مستحق ہیں، یہ کتاب یوں تو سبھی کے مطالعہ کے لائق ہے، لیکن علمائے دین اور دعوت و اصلاح کا کام کرنے والوں کو خاص طور سے اس کا بار بار مطالعہ کرنا چاہیے۔

آہنگِ غزل۔ از پورن سنگھ ہنر، ضخامت ۱۲۸ صفحے، قیمت عہ پتہ آزاد بک ڈپو امرتسر

ہنر صاحب ایک خوش گو اور قادر الکلام شاعر ہیں ان کو غزل اور نظم دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے، آہنگ غزل ان کے کلام کا مجموعہ ہے، جو ان کی قادر الکلامی اور خوش ذوقی کا نمونہ ہے، نظمیں اور غزلیں دونوں لفظی اور معنوی محاسن سے آراستہ ہیں، اور خصوصاً غزلوں میں بڑا اعتدال و توازن اور ستھرائی و پاکیزگی ہے، اس لیے یہ مجموعہ اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، اس کی خوبی کی ایک سند یہ بھی ہے کہ مرزا احسان احمد صاحب جیسے نقاد اور سخن سنج نے اس پر مقدمہ لکھا ہے، اور اس کی تحسین کی ہے، لیکن ایسے ستھرے مجموعۂ کلام کے سرورق کی ایک غیر سنجیدہ تصویر بار معلوم ہوتی ہے،

"م ج"

فارم ۱۷

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین، اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	....
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام ایڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام وپتہ مالک رسالہ	" "

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم ویقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

جلد ۸۵ ماہ شوال المکرم ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۰ء نمبر ۴

فہرست